Ph. U. Lewes
307^w (2

<36603761700014

<36603761700014

Bayer. Staatsbibliothek

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

52 D

Geschichte der neueren Philosophie

von

George Henry Lewes.

Berlin,
Verlag von Robert Oppenheim.
1876.

Geschichte der Philosophie

von Thales bis Comte

von

George Henry Lewes.

Deutsch nach der vierten Ausgabe von 1871.

Zweiter Band:
Geschichte der neueren Philosophie.

Berlin,
Verlag von Robert Oppenheim.
1876.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Druck von Bonde & Dietrich in Altenburg.

Inhaltsverzeichniß des zweiten Bandes.

Periode des Uebergangs.

Die Philosophie sucht sich von der Theologie zu emancipiren und endlich am Schluß des Mittelalters gelingt es ihr.

Erste Epoche.

Die Philosophie trennt sich noch einmal von der Theologie und sucht ihren Beistand in der positiven Wissenschaft.

Zweite Epoche.

Die subjective Methode zu ihren äußersten Ergebnissen im pantheistischen Idealismus geführt.

Dritte Epoche.

Die Philosophie hält inne, um die Tragweite und die Grenzen des menschlichen Geistes kennen zu lernen.

Vierte Epoche.

Das Problem einer Außenwelt nach psychologischen Daten erörtert.

Fünfte Epoche.

Die Argumente des Idealismus zum Skepticismus weitergeführt. Hume.

Sechste Epoche.

Versuche, den Mechanismus der psychologischen Thätigkeit zu entdecken: Die Sensualisten.

Siebente Epoche.

Zweite Krisis. Idealismus, Skepticismus und Sensualismus bringen die Reaction des gesunden Menschenverstandes hervor.

Achte Epoche.

Die Psychologie wird schließlich als ein Zweig der Biologie anerkannt. Die phrenologische Hypothese.

Neunte Epoche.

Wiederkehr der fundamentalen Frage nach dem Ursprung der Erkenntniß.

Zehnte Epoche.

Die Pilosophie nimmt noch einmal absolutes Wissen in Anspruch.

Erste Abtheilung.

Von Scotus Erigena bis Condillac.

Periode des Uebergangs.

Die Philosophie sucht sich von der Theologie zu emancipiren und endlich am Schluß des Mittelalters gelingt es ihr.

Die alte Philosophie herrschte etwa 1000 Jahre, bis sie schließlich durch die Theologie entthront wurde; und einen Zwischenraum von wiederum 1000 Jahren können wir der Uebergangsperiode von der alten zur neuen Philosophie, d. h. vom Erlöschen der Griechischen Schulen im 6. Jahrhundert bis zur Trennung der Philosophie von der Theologie durch Bacon und Descartes im 16. Jahrhundert, zuschreiben.

Die Eigenthümlichkeit dieses Uebergangs besteht in dem unablässigen Kampfe der Vernunft, ihre Unabhängigkeit auszusprechen und zu rechtfertigen: Die Philosophie macht den Anspruch, als eine Function des menschlichen Geistes zu existiren; und dieser Anspruch wurde mit wechselndem Glücke geltend gemacht. Lange schwankte der Kampf, endlich gelang die Befreiung.

Wir haben gesehn, wie die Philosophie sich von der Theologie losmachte, und nach einander alle Hauptprobleme zu lösen suchte; wie es ihr überall mislang, weil die Methode, die sie verfolgte, das Mislingen unvermeidlich machte, und sie darum noch einmal in der ganzen Christenheit unter die Herrschaft der Theologie zurückfiel.

Wir werden jetzt die unvermeidliche Unruhe des Gedankens erblicken, welche die offenbare Unfähigkeit der Theologie, Fragen zu beantworten, die weit über ihr Bereich hinausgehn, hervorrief; wir sehen den Geist sich wieder an den Beistand der Philosophie wenden und bei dieser Wendung allmälig immer mehr die Geduld mit der Theologie verlieren, bis endlich noch einmal eine Trennung beider ausgesprochen wird. So nehmen Bacon und Descartes eine ähnliche Stellung ein, wie Thales; genießen aber den unschätzbaren Vortheil, die Erfahrung von 20 Jahrhunderten und mit ihr, was noch mehr ist, eine neue Methode geerbt zu haben. Ist nun in den drei Jahrhunderten, die seitdem verflossen sind, ein ungemeiner Fortschritt in allen Fächern des positiven Wissens gemacht worden, so verdanken wir das dieser neuen Methode. Ist hingegen in derselben Zeit wenig oder gar kein Fortschritt in der Metaphysik gemacht worden, da ja die letzten ontologischen Systeme wenig von den Alexandrinischen zu unterscheiden sind, so kommt dies von der Beibehaltung der alten Methode und von dem Festhalten einer Speculation, die sich nicht verificiren läßt.

Obgleich nun der Uebergang, den man gewöhnlich das Mittelalter nennt, sich über beinahe 1000 Jahre erstreckt, so müssen wir doch, wie Hegel sich ausdrückt*), mit Siebenmeilenstiefeln darüber hinweg schreiten. Ich werde diese rasche Uebersicht in drei Kapitel theilen:

1) Scholastik;
2) Arabische Philosophie;
3) Das Aufkommen positiver Wissenschaft.

Ausführlicheres Detail wird der Liebhaber in den Werken finden, die ich anzuführen habe.

---

*) Hegel, Gesch. der Philos. III, 99.

Erstes Kapitel.

Scholastik.

1. Allgemeine Uebersicht.

Unter Scholastik verstehn wir die Philosophie, welche während des größten Theils der Zeit des Uebergangs in den Schulen herrschend ist. Sie hat lange kein andres Interesse mehr, als ein historisches. Dies ist jedoch bedeutend und würde allgemeiner empfunden werden, wenn die Geschichte mit wissenschaftlichem Geist betrieben würde.

Als Philosophie, die eine von den großen Fragen lösen will, läßt sich von ihrem Werthe nichts sagen, und ist ihre Verurtheilung längst ausgesprochen worden. Einige wenige Metaphysiker, die ihren Glauben an die subjective Methode nicht fahren lassen und den Witz und Scharfsinn bewundern, den die berühmten Doctoren dieser alten Zeit zeigen, protestiren wohl kräftig gegen die übersichtige Verachtung, womit einige Schriftsteller Werke behandeln, mit denen sie völlig unbekannt sind. Allerdings müssen Leute, die in unsrer Zeit Werke eines Abälard, Thomas Aquinas oder Albertus Magnus geduldig lesen können, eine natürliche Verwandtschaft mit dialektischem Scharfsinn haben, wodurch sie das Urtheil über die Gründe dieser allgemeinen Vernachlässigung verlieren. Ein solcher Geist erblickt nicht, was Andern offenbar ist, das Fehlschlagen der subjectiven Methode, welches durch den Erfolg der objectiven nur noch mehr hervortritt. Dieses Fehlschlagen hat die Foliobände der Scholastik geschlossen. Die drückende Ermüdung und die Ungeduld, womit wir sie nach jedem Anlauf, sie zu studiren, wieder bei Seite werfen, entspringen, sollte ich denken, aus unserm Gefühl für die innere Nichtigkeit der erörterten Fragen und der Methode dieser Erörterung; und hieraus sogar mehr, als aus dem dürren und oft lächerlich armseligen Stil. Es ist die Geographie eines unentdeckbaren Landes in einer Beschreibung ohne den Glanz der Phantasie und ohne den Reichthum eines verdeutlichenden Beispiels.

Die Arbeit der Scholastik mußte gethan werden, aber nun ist sie beendigt. Ihre Folio-Bände sind fossil geworden, ungeheure leblose Gestalten der Vorwelt, die mit unserm Leben wenig gemein haben. Ihre Probleme beirren uns nicht weiter, aber es interessirt uns, daß sie einst die größten Geister beirrt haben.

Wir müssen nicht vergessen, daß wir der Scholastik die Emancipation der Philosophie verdanken. Sie war das erste und zu der Zeit einzig mögliche auflösende Agens für die Theologie. Durch den Anspruch der Vernunft — wenn auch nur als Magd des Glaubens — setzte sie das mächtige Werkzeug des Zweifels, die Untersuchung, in lebhafte Thätigkeit, durch ihr eignes Mißlingen in der Lösung der aufgeworfnen Fragen ebnete sie den Weg für die negativen, aber werthvollen Lösungen der Wissenschaft. Durch häufiges Denken lernte man richtig denken; und in jenen Jahrhunderten war es schon etwas Großes, daß man überhaupt über abstracte Gegenstände nachdachte.

Die Universalherrschaft Roms zeigte sich wohl in mancher Hinsicht nützlich, für die Wissenschaft aber, die damals noch in ihrer Kindheit war, verderblich. Auch der Zerfall des Römischen Reichs, der sonst für die Menschheit so segensreich war, wurde der Litteratur verderblich. Rom hatte sein Werk gethan, und seine Erbschaft hinterlassen, welche aber, so werthvoll sie als Disciplin war, wenig Werth als Cultur hatte. Seiner Herrschaft folgte die der Kirche; und diese widersetzte sich sowohl aus Instinct, als auch aus Doctrin der Wissenschaft und Litteratur. Dies müssen wir einsehn. Die großen Wohlthaten, welche die Kirche der Menschheit gewährte, können nur von einer beschränkten Philosophie in Abrede gestellt werden; aber sie hatten ihre Beimischung; und der verderbliche Einfluß, den sie auf Litteratur und Naturwissenschaft ausübte, läßt sich an der einfachen Thatsache abnehmen, daß während der neun Jahrhunderte ihrer unbestrittnen Herrschaft nicht ein einziger classischer Schriftsteller, nicht ein einziges Genie den Horizont des Geistes durch seine Entdeckungen erweiterte, nicht ein einziger Führer der modernen Gedankenwelt empor kam, um ihrer Herrschaft Ruhm zu verleihen. Das Dunkel der finstern Jahrhunderte war am tiefsten,

als die Macht der Kirche am wenigsten bestritten wurde, und es begann, sich zu zertheilen, als die Lehren der Kirche zuerst in Zweifel gezogen wurden; mit der Dämmerung gleichzeitig war die Empörung.

Und es konnte nicht anders sein. Die Kirche nahm geistliche Oberhoheit in Anspruch und ging auf eine Umbildung der Gesellschaft auf der Basis geistlicher Einheit aus; daher mußte sie sich nothwendig den Anmaßungen geistiger Wiedergeburt widersetzen. Sie hatte die höchste Wahrheit in Verwaltung; mit der höchsten nahm sie auch die niedrigste in Anspruch. Sie war mit dieser Welt über den Fuß gespannt; sie strebte darnach, dies Leben mit Rücksicht auf ein zukünftiges einzurichten; aber ihre Jenseitigkeit der Welt, welche sie den Menschen als Ideal vor Augen hielt, hatte den Uebelstand, daß sie die wirkliche Welt in Miscredit brachte. Profane Wissenschaft wurde daher doppelt verachtet, weil sie sich auf Dinge dieser Welt bezog und keine Einsicht in jene Welt gewährte. Ja, sie wurde sogar noch mehr gefürchtet, als verachtet, weil sie an der Beherrschung des menschlichen Geistes ihren Antheil verlangte.

Den Unwillen, der so oft gegen die Intoleranz der Kirche gerichtet wird, sollte man lieber der ungezügelten menschlichen Natur zukommen lassen; man irrt sich sehr, wenn man den Fanatismus für ein Monopol der Theologen oder polemische Unbilligkeit für seltner in Wissenschaft und Philosophie, als in der Theologie hält. Das Eigenthümliche der theologischen Intoleranz ist, daß sie sich für eine Tugend hält. Der Glaube an den Zweck facht die Funken des Fanatismus, die in uns allen schlummern, zur theologischen Flamme an. Ohne seltne Seelengröße oder ausnahmsweise mildes Temperament verlieren wir die Geduld, wenn man sich unserm Glauben widersetzt. Natürlich sind wir von seiner Wahrheit überzeugt, sonst wäre er nicht unser Glaube; und gerade die Wahrheitsliebe, worauf sich unser Gegner beruft, treibt uns, fest auf unsern Glauben zu bestehn. Das Einzige, was uns wankend machen könnte, ist ein Rest des Bewußtseins, wir könnten doch irren; und dieser findet sich nur bei Wenigen, die von Natur skeptisch und unstät oder durch lange

Schulung zur Vorsicht angeleitet sind. Je wichtiger wir unsern Glauben finden, desto mehr reizt uns der Zweifel daran zum Zorn; und wenn unser Glaube die Weihe eines tiefen Gefühls und großer Interessen hat, so ist es unvermeidlich, daß wir beim Widerspruch dagegen Unruhe und Schmerz empfinden. Daher hat das Wort Heresie*) (Ketzerei), welches einfach Privatmeinung bedeutet, zu allen Zeiten einen Beigeschmack des Vorwurfs gehabt.

Die Kirche war herrschend; und die Theologie widersetzte sich in jeder Hinsicht der Entwicklung des Geistes und der Erweiterung der Kenntnisse, war also durch Metaphysik aufzulösen, ehe die exacte Wissenschaft sich Gehör verschaffen konnte. Die Scholastik wirkte so als auflösendes Agens. Und hier haben wir ein Beispiel von Comte's Gesetz der Entwicklung. Ein plötzlicher Uebergang von der theologischen Erklärung der Thatsachen des Universums zu der wissenschaftlichen — mit Weglassung der metaphysischen Zwischenstufe — wäre verhängnißvoll gewesen. Die Kirche stand an der Spitze der Geistesbewegung. Die exacte Wissenschaft hätte unter ihrer Herrschaft nicht aufkommen können, denn sobald sie als Nebenbuhlerin erschienen wäre, würde die Kirche die verwegne Neuerung rationeller Untersuchung unterdrückt haben.

Ein scheinbarer Widerspruch findet sich darin, daß die Araber einen solchen Uebergang nicht hatten, sondern unmittelbar zur exacten Wissenschaft übergingen. Der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Diese Wissenschaft wurde von skeptischen Philosophen unter skeptischen Emir's und Kalifen betrieben. Aber dieser plötzliche Ausbruch eines ungewohnten geistigen Aufschwungs hatte

*) „Es ist griechisch," sagt Hobbes, „und bedeutet, etwas sich aneignen, besonders eine Ansicht. Als das Studium der Philosophie in Griechenland begonnen hatte, und die Philosophen verschiedne Fragen nicht blos über natürliche, sondern auch moralische und bürgerliche Angelegenheiten aufgeworfen hatten, — denn Jeder nahm die Ansicht an, die ihm zusagte, so wurde so eine besondre Meinung Heresie genannt, und das heißt weiter nichts als Privat-Meinung, ohne Rücksicht auf Wahr oder Falsch." Angeführt von Richardson im English Dictionary.

Jahrhunderte absoluter Stumpfheit zur Folge. Wo der Islam schwach gewesen war, wurde er stark, Kalifen und Emirs fielen ebenso gut als die Philosophen unter das Joch einer kräftigen Priesterschaft, und unter ihm verdorrte alle geistige Thätigkeit. In Europa wurde die Theologie immer schwächer unter dem auflösenden Einfluß der Metaphysik. Im Islam wurde sie immer stärker, weil ihre Hauptgegnerin, die exacte Wissenschaft, noch nicht zu der Reife gediehen war, daß sie ihre Stellung gegen die Theologie hätte behaupten können.

Ihre Verbindung mit der Theologie und ihre Unterordnung unter diese, welche die verhängnißvolle Schwäche der Scholastik als Philosophie ausmachen, geben ihr gerade ihren großen Werth als Agens in der Gedankenentwicklung. Weiter konnte sie damals nicht greifen. Wenn das Denken in einer Gesellschaft unter der Kirche sein Recht ausüben sollte, so konnte ihm kein andrer Aufschwung, als der der Scholastik zugestanden werden. Der Untersuchung blieb nichts übrig, als die Versöhnung der Dogmen mit dem Denken. Eine andre Lösung wäre Ketzerei gewesen. Neue Wege konnten die Philosophen suchen, durften aber zu keinem neuen Ergebniß kommen. Es war jedoch schon etwas gewonnen, daß sie neue Wege einschlagen durften. So übten sie sich für die Reise ein.

Tertullian sagte ganz richtig: „Die Philosophie ist der Patriarch aller Ketzereien.“ Bei ihrem Einschlagen neuer Wege mußten die Geister nothwendig auf neue Ergebnisse stoßen. Die Kirche war wachsam. Sie roch eine Verderbniß schon in der Ferne. Kaum war die Gefahr signalisirt, so trat die Verfolgung ein. Diese Wachsamkeit und Gewaltthätigkeit war ein großes Hinderniß für die freie Bewegung des Gedankens. Keine Frage, wäre sie anscheinend auch noch so weit aus dem Wege gewesen, konnte sich lange der theologischen Leitung entziehn. Plato und Aristoteles konnten sich darüber streiten, ob allgemeine Begriffe bloß Begriffe wären, oder ob sie auch entsprechende Objecte hätten; und stritten sich darüber nach priesterlicher Eingebung. Aber Wilhelm von Champeaux und Abälard konnten sich nur unter dem drohenden Schatten St. Peters darüber streiten.

Und doch war dieses theologische Hinderniß in einem gewissen Sinne ein Beistand. In jenen Tagen der Unwissenheit und gleichgültiger Stumpfheit war es ein Vortheil, den Stachel des Dogma's zu besitzen, denn dieses hatte für alle das tiefste Interesse. Ueber Gegenstände, die von unsern offenbaren und täglichen Bedürfnissen weit abliegen, mühsame Untersuchungen anzustellen, dazu brauchen unsre noch unvollkommnen Geister erst den Stachel der Leidenschaft. Mehr als in unsern Tagen hätten sich die Menschen damals gesträubt, ihr Leben der Erörterung dunkler und abstracter Fragen zu widmen, wenn sie nicht durch den leidenschaftlichen Eifer theologischer Streitigkeiten dabei unterstützt worden wären.

Auch für die Kunst zu disputiren, gegen die so viel Beredsamkeit aufgeboten worden, ließe sich ein Wort sagen. Ohne Zweifel wurde sie lächerlich übertrieben und erscheint jetzt völlig werthlos und langweilig. Sie war aber für die Kämpfer des Mittelalters, was die Parlamentsdebatte für die Engländer gewesen ist: etwas Gutes, wenn auch keineswegs ohne Beimischung und weit davon entfernt das Beste zu sein. Allerdings war sie als Mittel der Forschung unbrauchbar und insofern schädlich, als sie die Anstrengung der Menschen der ruhigen Beobachtung der Erscheinungen entzog und sie mit leichter aber täuschender Handhabung von Formeln unterhielt und so fremdartige Gewächse ohne Blüthen und Frucht erzeugte. Dennoch war in jenen Tagen jede geistige Thätigkeit, welche dem Druck barbarischer Gleichgültigkeit einerseits und theologischer Dictatur andrerseits entgehn konnte, von Werth; und wie der vortreffliche Geschichtschreiber der Scholastik bemerkt: „En pressant avec trop d'energie, dans l'ardeur de la controverse, les problèmes de l'ordre logique, on devait nécessairement en faire sortir des problèmes ontologiques, psychologiques, métaphysiques. Est-ce que l'esprit humain, une fois engagé dans la voie de la recherche, peut s'arrêter avant d'être satisfait, avant de toucher le but, ou du moins avant de croire l'avoir touché?"*)

---

*) Hauréau: De la Philosophie Scolastique, 1850, I, 419.

2. Scotus Erigena und Anselmus von Canterbury.

Die Scholastik ist genauer angesehn keine Lehre, sondern eine Bewegung. Sie begann mit den Schulen, die Karl der Große eröffnete*). Mit diesen Schulen blühte sie, mit ihnen gerieth sie in Verfall. Der Unterricht war mündlich, und so entstand natürlich Disputirkunst; und da es keine Presse gab, war der Unterricht nothwendig ein mündlicher Als die Erfindung der Buchdruckerkunst den Kämpfenden einen weitern Kampfplatz und wirksamere Waffen gab, verloren die Schulen an Bedeutung. Die Philosophie wurde weltlich und ging vom Priester aufs Publikum über. Als man seine Zuhörer aber nur von den Cathedern herab anreden konnte, kamen die Lernbegierigen über die Meere und über die Alpen, um die Worte zu vernehmen, die den Lippen eines berühmten Lehrers entströmten. Viele Jahre lang war Paris das Athen der Scholastik. Dort wurden die Diplome der Philosophie ausgetheilt. Wer seine Professoren nicht gehört hatte, wurde als unwissend verhöhnt. Aus den fernsten Winkeln Brittanniens, aus den Gebirgen Calabriens, aus Spanien, Deutschland, Italien und Polen kamen junge Gelehrte, getrieben von der innern Unruhe des Gedankens. Zu Fuß machten sie sich auf, allein, von großen Hoffnungen beseelt, und trotzten allen Gefahren dieser Reise. Sie waren froh, wenn sie manchmal den Schutz eines Trupps Soldaten, das Nachtlager in einem Kloster oder als Scholaren die Gastfreiheit von Privaten in Anspruch nehmen konnten — ein Anspruch, der ihnen selten abgeschlagen wurde**).

---

*) Dès l'ouverture des écoles du moyen âge ce titre fut donné à tous les professeurs chargés d'instruire la jeunesse. Employé adjectivement, il servit à désigner les diverses branches de leur enseignement, et l'on dit la théologie scolastique, l'histoire scolastique, la philosophie scolastique. En ce sens la philosophie scolastique est la philosophie professée dans les écoles du moyen age? Hauréau, I, 7.

**) Hauréau I, 24.

Von den vielen berühmten Lehrern sind uns jetzt nur noch wenige Namen geläufig. Ein solcher ist Scotus Erigena, mit dem in der Mitte des neunten Jahrhunderts die Scholastik beginnt, wenn man ihr ja einen bestimmten Anfang zuschreiben darf.

Und hier gleich im Anfang finden wir ein Element wirksam, welches für den Fortschritt wesentlich war und ohne das die späteren mächtigen Einflüsse der Arabischen und Griechischen Schriftsteller machtlos geblieben wären, — das Element des Zweifels. Wie schüchtern diese mächtige Waffe gehandhabt worden sein mag, wie verschleiert der Skepticismus hinter verschiedenen Ausflüchten, bewußt und unbewußt, auch auftreten mußte, so kann man doch nicht verkennen, daß er vorhanden war. Er erschien als schwacher Einspruch gegen die Autorität, berief sich auf eine höhere Weisheit, als selbst die Kirchenväter besessen, und so faßte er Fuß im Bereich des Geistes. Sich auf's Denken berufen, unter welchem Schleier es auch sei, ist immer ein wenn auch unklarer Ruf des Zweifels. Der Glaube braucht das Denken nicht. Sucht er solchen Beistand, so kann das nur sein, um die Unruhe des Geistes zu befriedigen, welcher sich des Zweifels nicht enthalten kann. Die Scholastik war, wie wir bereits gesagt haben, die Bewegung des Geistes, durch das Denken gewisse Dogmen des Glaubens zu rechtfertigen. Hier heißt Vertheidigen: Anklagen.

Wenn ich Scotus Erigena diese Stellung gebe, so meine ich natürlich nicht, daß er im Reich des Christenthums der erste Zweifler gewesen, oder daß er ja irgendwie ein versteckter Rationalist war. Einige neuere Geschichtsschreiber brauchen wohl die Berichtigung, die Maurice vorschlägt; sie sind vielleicht in den Irrthum verfallen, daß sie einen modernen Sinn in den alten Text hineinlesen, wenn sie Scotus Erigena eine rationalistische Gesinnung zuschreiben. Wie man aber auch seine Worte auslegen mag, es ist eine vielbedeutende Thatsache, daß er so schreiben konnte:

„Du weißt wohl, ich denke, was in der Natur das erste ist, sei von größerer Würde, als was in der Zeit das erste ist." — Der Schüler antwortet: „Dies wissen fast Alle". — „Ferner haben wir gelernt", sagt der Lehrer, „daß das Denken das erste

in der Natur und die Autorität das erste in der Zeit ist. Denn, obgleich die Natur mit der Zeit zusammen geschaffen wurde, so begann doch die Autorität nicht vom Anbeginn der Natur und der Zeit zu existiren. Aber das Denken ist mit der Natur und der Zeit vom Anfang aller Dinge an entstanden. Dies lehrt das Denken selbst. Denn die Autorität ist ohne Zweifel aus dem Denken hervorgegangen, keineswegs aber das Denken aus der Autorität. Und alle Autorität, welche nicht durch wahres Denken gutgeheißen wird, zeigt sich als schwach. Aber der wahre Gedanke, der erkennt, daß er fest und unbeweglich, geschützt durch seine eignen Tugenden, dasteht, braucht nicht durch die Bestätigung der Autorität gestärkt zu werden. Wahre Autorität scheint allerdings nichts Andres zu sein, als Wahrheit, vereint mit der Macht des Gedankens und in den Schriften der heiligen Väter zum Nutzen der Nachwelt überliefert". *)

Herr Guizot führt Folgendes aus Erigena an: „Wir müssen die Meinungen der Kirchenväter nur dann anführen, wenn es nöthig ist, das Denken in den Augen solcher Leute zu stärken, die an das Denken nicht gewöhnt sind, und sich lieber der Autorität, als der Logik unterwerfen". — „Das Heil gläubiger Seelen besteht darin, daß sie glauben, was mit Grund behauptet werden kann, und daß sie begreifen, wofür ein Grund zum Glauben da ist".

Es ist möglich, ja äußerst wahrscheinlich, daß Erigena sich bei seinen Worten etwas ganz Andres dachte, als was sie uns zu verstehen geben. Die Ratio, welche ebenso alt als die Natur und gegen die alle Dinge in der Zeit sekundär sind, ist nach Maurice der bestimmte Zweck, das ewige Denken und die ewige Ordnung, welche zu erforschen und zu begreifen der Geist des Menschen geschaffen ist. Die Autorität muß nicht vor dieses Denken gesetzt werden, eben weil sie das Ergebniß eines Denkens ist, welches unter zeitlichen Bedingungen wirkt, obgleich diese Autorität sehr nützlich sein mag im Beistande, welche sie dem Denken jedes Einzelnen leistet, bei seinen Anstrengungen, sich

*) Angeführt von Maurice, Philos. des Mittelalters 1859. S. 63.

von den Schranken der Zeit zu befreien und in die Wahrheit einzugehn, die es sucht.

Durch solche Feinheiten mag Erigena sich selbst die Richtung seiner Lehre verborgen haben; aber der Instinct der Kirche ließ sich so nicht irre leiten. Er fühlte, daß hier ein Feind sei. Horus, Bischof von Lyon, zog folgendermaßen die Sturmglocke: „Uns sind zu Händen gekommen die Schriften eines sichern eiteln Emporkömmlings, der über die Fragen der Vorhersehung und der Vorherbestimmung unter Beistand, wie er prahlt, bloß menschlichen und philosophischen Denkens, disputirt, und sich verwogen hat, ohne die Autorität der Schrift und der Kirchenväter anzuführen, gewisse Dinge zu behaupten, als wären sie bloß kraft seiner hochmüthigen Versicherung anzunehmen . . . nichtsdestoweniger wird dieser Mann, wie wir hören, von Vielen als ein Gelehrter und Einer, der in der Weisheit der Schulen bewandert ist, bewundert, und selbiger unterjocht durch seine eitle und verderbliche Beredtsamkeit seine Zuhörer dermaßen, daß sie sich nicht länger in aller Demuth der heiligen Schrift, noch der Autorität der Kirchenväter unterwerfen, sondern es vorziehn, seinen phantastischen Träumereien zu folgen.“

Erigena sprach für Die, welche eine verständige Grundlage, wenn auch eine noch so geringe, für ihre Ueberzeugungen suchten. War dieser Gedanke einmal ausgesprochen, so ließ er sich nicht übersehen. Die Kirche donnerte dagegen; aber das Echo dieses Donners selbst erregte nur eine größere, weiter verbreitete und verlängerte Aufmerksamkeit auf den Gedanken. Der Anspruch auf's Denken war dem Geiste zu angenehm, um nicht bedeutenden Beifall zu finden. Erigena ließ sich wohl zum Schweigen bringen; Berengarius wurde zum Schweigen gebracht; aber Roscellinus trat auf und nach ihm mit größrer Kraft und außerordentlicher Wirkung Abälard. Selbst Anselmus, der heilige Erzbischof, half der guten Sache, wenn auch nicht geradezu; er zeigte die Harmonie zwischen Denken und Glauben und bestätigte dadurch die Vorrechte des Denkens.

In der Einleitung zu seinem Monologium sagt uns Anselmus, seine Brüder hätten ihn oft gebeten, er möge seine Gedanken,

die er ihnen mündlich mitgetheilt, doch niederschreiben. „Sie baten, ich möchte keinen bedeutenden Beweis aus der Schrift entlehnen, sondern mich gewöhnlicher Beweisführung bedienen, die Allen verständlich sei, und den Regeln der einfachen Debatte treu bleiben, indem ich keinen andern Beweis suchte, als einen solchen der mit der Nothwendigkeit aus der logischen Folge der Gedanken hervorginge." Er willigte ein, erklärte aber, in seinem Werke sei nichts vorgebracht, was nicht gewissenhaft mit den Schriften der heiligen Väter, besonders des heiligen Augustinus, übereinstimme. Die Furcht vor der Ketzerei, die einem solchen Manne natürlich ist, blickt überall durch, und am Schlusse seines Gebets, welches das erste Kapitel seines Prologiums bildet, sagt er: „Ich unterfange mich nicht, o Herr, Deine Tiefe zu ergründen, denn in keinem Sinne kann ich meinen Geist damit vergleichen; aber ich wünsche wirklich die Wahrheit zu begreifen, wenn auch nur unvollkommen, die Wahrheit, die mein Herz glaubt und werth hält; denn ich suche nicht zu begreifen, um zu glauben, sondern ich glaube, um zu begreifen. Ich glaube, weil, wenn ich nicht glaubte, ich nie begreifen würde". *)

Der Glaube regierte die Philosophie. Weil die menschliche Vernunft die Tiefe der Offenbarung nicht ergründen konnte, so war der Gedanke, über irgend eine offenbare Lehre zu disputiren, sündige Vermessenheit. Die Aufgabe des Denkens war, die Dogmen der Kirche zu erklären, nicht zu bestreiten. Daher der Nebentitel seines berühmten Prologiums, seu fides quaerens intellectum; und doch giebt er darin einen Beweis à priori vom Dasein Gottes fast in denselben Ausdrücken, die später Descartes brauchte. **)

---

*) „Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam." Und in seinen Episteln sagt er: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere."

**) Das Prologium nebst der kleinen Abhandlung von Gaunilon, worin er den Grundirrthum Anselms nachweist, alles was wahr in Gedanken, müsse auch wahr in der Wirklichkeit sein, und Anselms Erwide-

Dabei bleibt es bemerkenswerth, daß Anselmus sich immer auf Beweis und Demonstration, nicht auf Autoritäten beruft; und hierin unterschied er sich von den orthodoxen Conservativen seiner Zeit. Der revolutionäre Geist Abälard's stellte sich eben so, aber mit mehr Nachdruck und Aufsehn.

3. Abälard.

Abälard's Name ist unsterblich geworden zugleich mit dem seiner Heloise; weil sie ihn liebte, nimmt die Nachwelt Theil an ihm. Michelet hingegen hält dafür, sie verdanke Abälard ihren Ruhm: „ohne seine Leiden wäre sie im Dunkel und ohne Namen geblieben", und in einer Hinsicht ist das wahr; aber ebenso wahr ist es, ohne ihre Liebe hätte Abälard längst aufgehört, uns Interesse einzuflößen; denn er war wesentlich eine flache selbstsüchtige Natur. Seine Popularität war eine rasche, laute und anstößige. Dazu eignete er sich, dafür lebte er. Aber mancher größere Name ist im Andenken der Menschen verblaßt; mancher Ruf, der einst viel Lärm machte, vermag nicht das geringste Echo bei der Nachwelt wach zu rufen. Außer der Weihe, die ihm Leidenschaft und Unglück verliehen, ist sein Leben nicht sehr geeignet, unsre Theilnahme in Anspruch zu nehmen. In Verbindung mit Heloise muß er uns immer interessiren; ohne sie stellt er sich dar als ein rühriger, lebendiger, leichtfertiger und äußerst eitler Franzose. In mancher Hinsicht jedoch vertritt er den philosophischen Kampf des 12ten Jahrhunderts; und darin verdient er unsere Beachtung.

Er wurde 1070 in der Bretagne geboren. Seine Familie hieß Bérenger und war von Adel. Zu dem Namen Abälard

---

rung, sind zu den wenigen scholastischen Schriften zu rechnen, die man heutiges Tags, so weit meine Kenntniß reicht, mit derselben Befriedigung, wie irgend etwas Metaphysisches aus unsrer Zeit, lesen kann. Sie sind spitzfündig, aber weder albern noch langwierig. Alle drei sind übersetzt bei Bouchitté: Le Rationalisme Chrétien à la fin du XI. Siècle. Paris, 1842.

kam er später. Sein Lehrer bemerkte spöttisch über seine oberflächliche Abmachung gewisser Studien, während er sich mit andern überfüllt hatte: „Wenn ein Hund sich ganz vollgefressen hat, kann er den Speck nur noch belecken". Das Wort lecken war in dem damaligen Latein bajare und er bekam den Foppnamen Bajolardus, Specklecker, den er in Habelardus verwandelte, „se vantant ainsi de posséder ce qu'on l'accusait de ne pouvoir prendre". *) Der Name wird verschieden geschrieben, nämlich: Abailardus, Abaielardus, Abaulardus, Abbajalarius, Baalaurdus, Belardus im Lateinischen und Abeillard, Abayelard, Abalard, Abaulard, Abaalary, Allebart, Abulard, Baillard, Balard, ja sogar Esbaillart im Französischen.

Abälard's Vater verband mit seiner ritterlichen Ausbildung eine Vorliebe für Litteratur, wie diese damals verstanden wurde; und im Geiste des Knaben wurde diese Richtung so vorherrschend, daß er die Waffen ganz für die Wissenschaft aufgab. Die Dialektik war die Hauptwissenschaft jener Zeit, fast war sie Nebenbuhlerin der Theologie geworden, der sie abwechselnd diente und Sorgen machte. Sie war eine Schule des Geistes und Scharfsinns, wofür dieser junge Mann erstaunliches Talent zeigte. Er bereiste mehrere Provinzen und disputirte mit Allen, wie sich's traf, wie ein irrender Ritter der Philosophie; so wollte er sich berühmt machen. Diese Berühmtheit war der Fluch seines Lebens. Zwanzig Jahre alt kam er nach Paris; dort hoffte er eine gute Gelegenheit zu finden, sich zu zeigen — einen Kampfplatz für sein Disputirtalent. Er besuchte die Vorlesung Wilhelms von Champeaux, des berühmtesten Lehrers der Disputirkunst, dem die Schüler aus allen Städten Europas zuströmten. Der neue Schüler machte sich bald bemerklich. Sein schönes Aeußere, sein leichtes anmuthiges Betragen, seine bewunderungs-

*) Charles de Rémusat: Abélard, Paris 1845, I, 13. Eine werthvolle Monographie und enthält Abälards Leben am ausführlichsten und die beste Darlegung seiner Werke. Diese gab Cousin 1836 heraus; und bis dahin waren alle Angaben der Philosophie dieses Denkers nothwendig dürftig, und ungenau gewesen.

würdige Auffassungsgabe und seine noch größere Leichtigkeit sich auszudrücken zeichneten ihn bald aus. Der Lehrer wurde stolz auf seinen Schüler, liebte ihn daher und betrachtete ihn ohne Zweifel als seinen Nachfolger. Aber es zeigte sich bald, daß der Schüler, der so schnell lernte, nicht bloß des Lernens wegen vor ihm saß; er wartete auf eine gute Gelegenheit, sich zu zeigen, und studirte darauf, seinen ehrwürdigen Lehrer, dem er die Geheimnisse seiner Stärke und seiner Schwäche abgelernt hatte, anzugreifen. Die Gelegenheit kam; er erhob sich und mitten unter allen Zuhörern forderte er Wilhelm von Champeaux zu einer Disputation heraus, bedrängte ihn und besiegte ihn endlich. Wuth und Erstaunen ergriff die Zuhörer; Wuth und Entsetzen den Lehrer. Die Studenten waren unwillig, denn sie durchschauten Abälard's Absicht.

Für Abälard war dies der Ursprung aller seiner Leiden. Hier hatte er sich Feinde gemacht, die ihn sein ganzes Leben hindurch verfolgten; und mit einer Sophistik, die solchen Charakteren eigen ist, schreibt er all diese Feindschaft dem Neide auf sein Talent zu; an die wahren Ursachen, nämlich seine ungehörige Eitelkeit und Selbstsucht, dachte er nicht. Eine Zeit lang schien der Bruch mit seinem Lehrer wirklich ein Erfolg für ihn zu sein. Er war erst 21 Jahre alt und errichtete doch schon eine Schule der Philosophie zu Melun. Die wurde zahlreich besucht und sein Ruf verbreitete sich überall hin. Durch den Erfolg wurde er kühner und verlegte seine Schule noch näher nach Paris, nämlich nach Corbeil; er sagt uns offen, um seinem alten Lehrer unbequemer zu werden. Dieser war jedoch noch mächtig, alt an Wissen und Ehre. Abälard mußte sich gewaltig anstrengen, er überarbeitete sich, und seine Aerzte verordneten ihm, seine Schule zu schließen und sich wegen Ruhe und frischer Luft auf's Land zurückzuziehn.

Zwei Jahre darauf kehrte er nach Paris zurück. Zu seiner Freude fand er, daß sein Ruf durch seine Abwesenheit nicht gelitten hatte, daß im Gegentheil seine Zuhörer eifriger als je waren. Sein alter Gegner, Wilhelm von Champeaux, hatte der Welt entsagt, sich in ein Kloster zurückgezogen und hier die

Schule des heiligen Victor eröffnet, die später so berühmt wurde. Zwar hatte sein großer Ruf durch Abälard's Angriffe gelitten, zog aber noch immer Massen an. Eines Tages, als das Auditorium am zahlreichsten war, sah er zu seinem Schrecken Abälard unter seinen Schülern erscheinen. Er sagte, er käme, um Rhetorik zu lernen. Der Alte war etwas gestört, fuhr aber in seiner Vorlesung fort. Abälard blieb ruhig, bis die Frage der „Allgemeinheiten" vorkam. Hier verwandelte er sich plötzlich aus einem Schüler in einen Gegner, bedrängte den alten Mann mit so schnellen und unerwarteten Angriffen, daß dieser sich selbst für überwunden erklärte und seine Ansicht zurücknahm. Diese Zurücknahme gab ihm den Todesstoß. Sein Auditorium schwand zusammen; seine Zuhörer gingen zu dem Sieger über. Abälard's Schule wurde als ausgezeichnet anerkannt, und selbst der Professor, dem Wilhelm von Champeaux sein Katheder überlassen hatte, war entweder von Abälard's Verwegenheit so eingeschüchtert, oder von seiner Geschicklichkeit so überwältigt, daß er ihm sein Katheder anbot, und sich unter seine Zuhörer setzte.

Abälard war aber selbst mit diesem Erfolge nicht zufrieden. Zwar war er unbestritten Meister in der Dialektik, aber er konnte von keinem andern Lehrer ohne Neid hören. Ein gewisser Anselmus lehrte mit großem Erfolg Theologie in Laon. Dies ließ Abälard nicht schlafen; also fort nach Laon! Hier machte er Anselmus Verfahren lächerlich, verspottete die kindische Bewunderung der Studenten, und erbot sich, den Lehrer in der Auslegung der Schrift zu übertreffen. Die Studenten lachten anfangs, dann hörten sie zu, endlich bewunderten sie ihn. Abälard ging. Er hatte Anarchie in der Schule und Schmerz in der Seele des alten Mannes hervorgerufen. Dies war der Glanzpunkt in seiner Laufbahn. Sein Ruf übertraf den aller Zeitgenossen. Seine Beredtsamkeit und sein Scharfsinn rissen Hunderte von eifrigen Zuhörern hin, die sich unaufhörlich im Schatten der Kathedrale drängten und disputirten, und mehr auf Erfolge im Disputiren, als auf die Wahrheit, um die es sich handelte, dachten. Guizot schätzt diese Zuhörer auf nicht weniger als 5000, natürlich nach einander. In ihrer Mitte konnte man Abälard mit auffallend

stolzer Haltung nicht ohne die sorglose Selbstzufriedenheit, welche der Erfolg ihm eingeflößt, sich bewegen sehn. Er war schön, männlich, von tapfrem Ansehn, der Gegenstand unaufhörlicher Bewunderung. Seine Gedichte wurden in den Straßen gesungen, seine Beweise in den Klöstern wiederholt. Die Menge wich ihm ehrfurchtsvoll aus, wenn er vorüberging, und hinter den Fenster-Vorhängen blickten neugierige Frauen vor. Sein Name drang bis in alle Städte Europa's umher. Der Papst sandte ihm Zuhörer. Er herrschte und herrschte allein.*)

Damals war es, wo die Reize und hülflose Lage Heloise's seine Eitelkeit und Selbstsucht anzogen. Er beschloß, sie zu verführen, und zwar, wie er bekennt, nach reiflicher Ueberlegung. Er glaubte, sie würde ein leichtes Schlachtopfer sein; und er, dem Liederlichkeit immer ein Gräuel gewesen war — scortorum immunditiam semper abhorrebam — fand, daß er jetzt eine Stellung erlangt habe, wo er sich ungestraft gehen lassen könne. Wir schreiben Abälard hier keine hypothetische Schlechtigkeit zu, sondern wiederholen nur, was er selbst gesagt hat. Er fügt hinzu: „Auch dachte ich, die Einwilligung des Mädchens um so leichter zu erlangen, weil ich wußte, in welchem Maße sie Gelehrsamkeit besaß und dafür eingenommen war. Ich suchte eine Gelegenheit, sie in vertraulichen und täglichen Verkehr mit mir zu ziehen, und sie so leichter zur Gewährung meiner Wünsche zu bewegen. In dieser Absicht machte ich ihrem Onkel durch einige seiner Freunde den Vorschlag, er möge mich in sein Haus aufnehmen, welches ganz nahe bei meiner Schule war. Die Vergütung solle er selber bestimmen. Als Grund gab ich an, ich fände, die Sorge für den Haushalt stünde dem Studium im Wege, und die Kosten wären mir eine Last." Der Onkel hieß Fulbert. Aus Gewinnsucht und in der Aussicht auf Unterricht für seine Nichte willigte er ein. Er übergab sie Abälard gänzlich; „damit ich sie bei Tage oder bei Nacht unterrichten könnte, so oft die Schule mir Muße dazu ließe; und wenn ich sie nach-

*) „Cum jam me solum in mundo superesse philosophum aestimarem." — Epist. I, p. 9.

lässig fände, möchte ich sie mit Strenge zum Studium anhalten. Nun wunderte ich mich doch über die außerordentliche Einfalt des Mannes, ja ich war so erstaunt als hätte ich ihn ein Lamm der Obhut eines hungrigen Wolfes übergeben sehen. Denn als er mir das Mädchen so in die Hände gab, nicht bloß zum Unterricht, sondern auch zur Anwendung von Zwangsmitteln, gab er da nicht meiner Begierde volle Freiheit, bot er mir damit nicht die Gelegenheit, selbst wenn ich sie nicht gesucht hätte, sie, wenn Verlockung fehlschlüge, mit Drohung und Gewaltthat zu überwältigen?" *)

Dies ist sein eignes rohes Bekenntniß. Was lehrte er sie nun? Die Dialektik. Weiter wußte er nichts. Sie war viel gelehrter als er, und in mancher Hinsicht besser belesen. Sie war des Lateinischen vollkommen mächtig, und wußte genug Griechisch und Hebräisch, um darauf für ihre Weiterbildung zu fußen. Er wußte nichts vom Griechischen und Hebräischen. Freilich versichern alle seine Biographen, außer Herrn Rémusat, daß er beides verstanden habe; Michelet versichert sogar, er sei der Einzige gewesen, der es damals gekonnt habe. Er wußte einige Redensarten, die in der damaligen theologischen Litteratur geläufig waren. Hätte er mehr gewußt, würde er aus prahlerischer Eitelkeit seine Kenntniß bei jeder Gelegenheit gezeigt haben. Außerdem erklärt er ausdrücklich, er müsse die Griechischen Autoren in lateinischer Uebersetzung lesen. Siehe Cousin's Ausgabe der Oeuvres Inédites, p. 43 und Dialectica p. 200; wo das Nichtvorhandensein lateinischer Uebersetzungen als Grund seiner Unwissenheit angeführt wird über das, was Aristoteles in seiner Physik und Metaphysik sagt.

Im Studium trockner Dialektik müssen wir uns also Abälard und Heloise zusammen denken. In ihrem täglichen Umgange reifte die Leidenschaft in unbestimmtem, traumgleichem, aber tiefem Entzücken, wie es die Berührung großer Geister hervorbringt. Der Spanische Uebersetzer ihrer Briefe sagt: Sie suchten in der Stille erfreulicher Studien eine Einsamkeit, die gewählter war,

*) Epist. I.

als jede Gesellschaft. „Die Bücher lagen aufgeschlagen vor uns,“ sagt Abälard, „aber wir redeten mehr von Liebe als von Philosophie, und Küsse waren häufiger, als Sentenzen.“*)

Trotz der nothwendigen Klugheit, diesen Liebeshandel geheim zu halten, trug Abälard's ächt französische Eitelkeit den Sieg davon. Er hatte Liebesgedichte an Heloise geschrieben, und mit der Selbstsucht eines schlechten Dichters, und eines Liebhabers ohne Zartgefühl, wollte er diese Gedichte noch von Andern gelesen sehen, als von ihr, für die sie gedichtet waren; es lag ihm daran, daß andre Männer seine Eroberung erfahren sollten. Seine Gedichte liefen bald durch die Straßen, und ganz Paris war im Geheimniß seines Liebeshandels. Was ein zartfühlender Geliebter und jeder Verständige vor der Welt verborgen haben würde, ließ dieser Geck profaniren, und von müßigen und gleichgültigen Menschen ausschreien.

Endlich wurde sogar Fulbert gewahr, was unter seinem Dache vorging. Eine Trennung fand Statt; aber die Liebenden kamen noch immer heimlich zusammen; und Heloise fühlte sich bald Mutter. Abälard richtete es ein, daß sie sich nach der Bretagne flüchten konnte; dort wohnte sie bei seiner Schwester und gebar einen Sohn. Als Fulbert von ihrer Flucht hörte, war er außer sich vor Wuth. Kriechend kam Abälard zu ihm, bat um Verzeihung, erinnerte ihn, daß die größten Männer von Weibern überwältigt worden wären, klagte sich des Verraths an, und erbot sich, die Sache durch eine Heirath gut zu machen, wenn diese nur geheim gehalten würde; denn würde sie bekannt, so müsse sie ein Hinderniß für ihn werden, in der Kirche emporzukommen, und die Bischofsmütze schwebte ihm schon vor seinen ehrgeizigen Augen. Fulbert willigte ein, aber Heloise, mit weiblicher Selbstverleugnung weigerte sich; sie wollte die Welt ihres größten Sternes nicht berauben. „Ich würde diese Ehe hassen,“ rief sie aus, „denn sie würde eine Schmach und ein Unheil sein.“ Sie erinnerte Abälard an verschiedne Stellen der Schrift und

*) Epist. I, p. 11. Er fügt mit seiner gewöhnlichen Rohheit hinzu: ‚Et saepius ad sinus, quam ad libros reducebantur manus.“

alter Autoren gegen die Ehefrauen, und hielt ihm vor, wie unmöglich es für ihn sein würde, sich der Philosophie zu widmen, wenn er nicht frei wäre: wie könnte er unter Kindergeschrei und häuslichen Sorgen studiren? Wie viel ehrenvoller wäre es also für sie, sich ihm zu opfern! Sie wollte ihm ohne Heirath angehören. Je mehr sie sich für ihn erniedrigte, desto größer würde ihr Anspruch auf seine Liebe sein; und so würde sie seiner Erhebung nicht im Wege stehn, und der freien Entwicklung seines Genius nicht hinderlich werden.

„Ich rufe Gott zum Zeugen," schrieb sie viele Jahre später, „hätte Augustus, der Kaiser der Welt, mich gewürdigt, mir seine Hand anzubieten und mich auf seinen Thron zu setzen, der Name Deiner Buhlerin würde mir ruhmvoller erschienen sein, als der seiner Kaiserin: carius mihi et dignius videretur tua dici meretrix quam illius imperatrix."

Gern hätte Abälard diese erhabne Leidenschaft benutzt, aber er war ein Feigling und zitterte vor Fulbert. Er suchte sie daher zu widerlegen; und sie — als sie fand, daß sein Entschluß feststand — den er sehr charakteristisch meam stultitiam nennt — brach in Thränen aus und willigte in die Heirath, die ganz im Geheimen vollzogen ward. Fulbert und seine Dienerschaft jedoch brachen ihren Eid und ließen das Geheimniß auskommen. Worauf Heloise kühn erklärte, sie sei nicht verheirathet. Die Geschichte erregte großen Anstoß; sie bestand aber auf ihrem Widerspruch, und Fulbert vertrieb sie scheltend aus seinem Hause. Abälard brachte sie ins Kloster von Argenteuil, wo sie Nonnenkleidung trug aber ohne den Schleier zu nehmen. Abälard besuchte sie heimlich*). Aber Fulbert schöpfte den Verdacht, dies Zurückziehn ins Kloster wäre vielleicht nur der erste Schritt dazu, den Schleier zu nehmen und so Abälard jedes Hinderniß aus dem Wege zu räumen. Es waren gewaltthätige und rohe Zeiten;

---

*) Er sagt noch: „Nosti . . . quid ibi tecum mea libidinis egerit intemperantia in quadam etiam parte ipsius refectorii. Nosti id impudentissime tunc actum esse in tam reverendo loco et summae Virgini consecrato." — Epist. V, p. 69.

aber Fulberts Rache überraschte doch selbst das damalige Paris mit Entsetzen. Mit seinen Freunden und Mitschuldigen überfiel er Abälard im Schlaf, und that ihm jene grausame Verstümmelung an, welche Origenes in einem Augenblick religiösen Wahnsinns sich selbst anthat.

In seiner Schmach und Qual suchte Abälard die Zuflucht eines Klosters. Er wurde Mönch. Aber so durch und durch selbstsüchtig war er, daß er es nicht über sich gewinnen konnte, der Welt zu entsagen, ohne auch Heloise dazu zu zwingen. Gehorsam nahm sie den Schleier, und so opferte sie sich ihm noch einmal, den sie ohne Selbstsucht und mit Bedauern zum Gatten genommen und den sie zitternd verließ, um sich hinfort ohne Hoffnung, ohne Glauben, ohne Liebe ihrem himmlischen Gatten zu widmen.

Die Thore des Klosters schlossen sich für immer hinter der edlen Frau, deren Geschichte bis zu Ende die einer reinen Heldin blieb. Wir können sie hier nicht weiter erzählen.

Mit ihrem Verschwinden verschwindet das Hauptinteresse an Abälard; wir werden daher die Wechselfälle seiner weiteren Laufbahn nicht im Einzelnen erörtern; meist waren es Streitigkeiten — zuerst mit den Mönchen, deren Sittenlosigkeit er züchtigte, dann mit den Theologen, deren Haß er sich durch seine Ketzereien zuzog. Er wurde zu öffentlichem Widerruf verdammt und als Ketzer verfolgt; er hatte es gewagt, die Dogmen durch Gedanken zu erklären, und hat, wie das immer geschieht, für die Neuheit seiner Lehre gelitten. Er gründete das Kloster des Paraklet, dessen erste Aebtissin Heloise war, und starb den 21. April 1142 in einem Alter von 63 Jahren. Rémusat sagt: „Il vécut dans l'angoisse et mourut dans l'humiliation, mais il eut de la gloire et il fut aimé.“

Unter zwei Gesichtspunkten sind uns Abälards Lehren interessant: 1) Sein Versuch, das Denken zu emancipiren; 2) sein Unternehmen, die Lehre des Nominalismus aus der Ungunst der Ketzerei, in die sie durch Roscellinus gefallen war, zu befrein.

Er führte das Princip, welches Erigena aufgebracht hatte, kühner und wirksamer durch, er brachte die Logik als unab-

hängige Macht auf den großen Kampfplatz der theologischen Debatte. Unwillig sagt der heilige Bernhard von ihm, und schreibt an den Papst: Ponit in coelum os suum, et scrutatur alta Dei. Es war eine gefährliche und verwerfliche Unvorsichtigkeit, und zog ihm von dem heiligen Bernhard die fürchterliche Anklage zu: transgreditur fines, quos posuerunt patres nostri; die Grenzen, welche unsre Vorväter uns gezogen haben, zu überschreiten, heißt in allen Zeiten, und bei allen Völkern dem Vorwurf der Furchtsamen und der Alten trotzen. Abälard trotzte ihm.

Er rechnete auf den Beistand der Tausende seiner Anhänger, und nahm eine beleidigende, fast verächtliche Haltung an. Er wurde seine wirkliche Gefahr nicht inne, und veröffentlichte den Inhalt seiner Vorlesungen in einem Werke, betitelt: Introductio ad Theologiam. Darin unternahm er, die Dogmen des Glaubens verständig zu demonstriren, und verbreitete eine Ansicht, die damals verwegen war, nämlich, alle Dogmen sollten in rationeller Gestalt dargestellt werden. Daß dies bei weitem nicht zulässig war, können wir in seiner Verurtheilung lesen, aber auch in der Stelle seiner Dialektik, wo es heißt: „seine Nebenbuhler erklärten es einem Christen für unerlaubt, auch nur Dialektik zu treiben, denn diese wäre nicht nur unfähig, Jemand im Glauben zu unterrichten, sondern störte und verdürbe auch den Glauben durch ihre verwickelten Beweise." *)

So schwach dieser Anfang auch sein mag, so bezeichnet er doch eine neue Epoche in der Entwicklung der Speculation. Der Kampf des Denkens gegen die Autorität, den Abälard wieder eröffnete, ist noch nicht vorüber. Er sagt in seiner Einleitung: „Meine Schüler forderten Beweise aus der Philosophie, wie sie das Denken mit sich bringt, von mir, und baten mich, ich möge sie lehren, das zu verstehen, und nicht bloß zu wiederholen, was ihnen beigebracht wäre; denn Keiner kann irgend etwas glauben, was er nicht vorher verstanden hat; und es ist lächerlich, andern Leuten zu predigen, was weder der Lehrer noch Zuhörer versteht."

---

*) Dialectica p. 434.

Abälard war aber mit diesem revolutionären Prinzip noch nicht zufrieden, sondern „überschritt die Grenzen der Vorväter" auch noch durch seine Abhandlung: Sic et Non*), deren Zweck es war, die Stellen der Schrift und der Kirchenväter über jede wichtige Frage pro et contra zu citiren. Diese Nebeneinanderstellung widersprechender Aussprüche der allerhöchsten Autoritäten, sollte, wie Abälard uns ausdrücklich berichtet, den Geist zu kräftigem und gesundem Zweifel anleiten nach dem Spruch: „Suchet, so werdet ihr finden; klopfet an, so wird euch aufgethan." „Dubitando enim ad inquisitionen venimus; inquirendo veritatem percipimus; juxta quod et Veritas ipsa: Quaerite, inquit, invenietis; pulsate, et aperietur vobis!"**) Den Theologen konnten die Folgen eines solchen Werks nicht entgehn; ihnen war der Zweifel etwas Verwerfliches und sie konnten ihn nicht dulden, weder unter den eingänglichen Vorwänden geistiger Gymnastik, noch des Eifers, die Wahrheit zu suchen. Aber die Theologen vermochten die Entwicklung der Speculation nicht aufzuhalten. Der Zweifel begann; die Erörterung wurde stärker; die Logik spielte wie eine leckende Flamme um die heiligsten Gegenstände; die Scholastik drang in alle Städte Europa's und füllte sie mit spitzfündigen Disputanten.

Während der folgenden Jahrhunderte war die Frage des Nominalismus unter beständiger Erörterung, außerdem manche andre, die uns so fern liegen und nach unsern Begriffen so nichtig erscheinen, daß wenige Geschichtschreiber sich mehr als oberflächlicher Kenntniß der mittelaltrigen Philosophie rühmen und wenige sie ohne Verachtung erwähnen. Was soll man z. B. zu einer Erörterung sagen: utrum Deus intelligat omnia alia a se per ideas eorum, an aliter? — über den Vorgang, wodurch Gott Ideen erfasse — eine Frage, die doch sicherlich aller Demonstration unerreichbar ist? Freilich waren solche Er-

---

*) Abgedruckt in Cousin's Ausgabe, aber mit Auslassungen. Vollständig publicirt in Deutschland 1841: Petri Abaelardi Sic et Non; primum integrum ediderunt E. L. Henke et G. S. Lindenkohl.

**) Pag. 17 der Deutschen Ausg.

örterungen absurd genug, dennoch haben sie, selbst in neuerer Zeit, ihre legitimen Nachfolger gefunden; und die geschäftige Albernheit der Scholastiker ist durch die der deutschen Metaphysiker nacheifernd fortgesetzt worden.

4. Die große Streitfrage.

Der zweite Punkt, worauf Abälard unsre Aufmerksamkeit hinlenkt, ist die Streitfrage, welche die Schulen während des ganzen Mittelalters bewegte, nämlich über das Wesen der Genera und der Species. Dies ist, wie Rémusat ganz richtig sagt, der längste, der lebhafteste und sicherlich der abstracteste Streit, der jemals den menschlichen Geist erregt hat, und von dem man es jetzt am allerunwahrscheinlichsten findet, daß er die Menschen jemals so tief interessirt hat. Das Geheimniß dieses Interesses ist die theologische Bedeutung, welche die Frage schon früh annahm. Sie war in Griechenland als abstracte Frage erörtert worden. Jetzt wurde sie erörtert als eine, worin die Dogmen des Glaubens tief verwickelt waren.

Cousin hat nur wenig übertrieben, wenn er sagt, die ganze scholastische Philosophie entsprang aus einer Redensart bei Porphyrius in der Auslegung des Boethius, die Stelle in dem letztern heißt: „Porphyrius' Absicht in diesem Werke ist, den Geist zu dem leichten Verständniß der Prädicate anzuleiten, indem er von fünf Gegenständen oder Worten handelt (Tractando de quinque rebus vel vocibus), nämlich Genus, Species, Unterschied, Eigenthümlichkeit und Zufall; die Erkenntniß dieser führt zu der Erkenntniß der Prädicate. Mit dem Ausdruck rebus vel vocibus meinte man, er wolle andeuten, daß Sachen und Worte gegenseitig in einander überschlügen; von Einem reden, hieß von dem Andern reden. Aber ist dies der Fall? stellt das Wort Genus oder das Wort Species ein wirkliches Etwas mit objectiver Existenz vor? oder ist es bloß ein Name, welcher eine gewisse Sammlung individueller Dinge bedeutet? Jahrhunderte waren vergangen, ohne daß Einer weiter etwas als eine grammatische

oder logische Wichtigkeit in der Alternative gesehen hätte. „On ne l'entrevit guère qu'au milieu du onzième siècle. Mais à peine livré à l'examen les deux solutions contraires qu'il présentait se partagèrent les esprits; et bientôt, agité en tous sens et fécondé à la fois par la témérité et par la sagesse, il en sortit à la fin du onzième siècle, et surtout au commencement du douzième, la philosophie scolastique dans toute son originalité et sa grandeur.“*)

Roscellinus, dessen Name uns als der des ersten Vertheidigers und Märtyrers des Nominalismus überliefert wird, aber von dessen Ansichten wir nur Berichte seiner Gegner haben, hat vielleicht die extreme Ansicht gehegt, die man ihm zuschreibt, nämlich, daß Allgemeinheiten nur Namen sind; wenigstens gab er ihre objective Existenz nicht zu, z. B. daß ein Ding „Farbe“ neben den gefärbten Dingen existire; oder ein Ding „Thier“ neben den Thieren; und gab nicht zu, daß es eine reelle Existenz gebe, welche nicht ein Einzelnes wäre. Wenn ich sage, Roscellinus habe vielleicht die Meinung, die ihm zugeschrieben wird, gehegt, so wollte ich mich zweifelnd ausdrücken. Es scheint freilich fast unbegreiflich, daß ein scharfsinniger Geist eine so unverdaute Meinung haben könne, nach welcher Namen ein bloßer Hauch, flatus vocis, und nicht sogleich Zeichen für Ideen sein sollten; und die Schwierigkeit wird dadurch noch größer, daß wir nicht seine eignen Worte, sondern nur die seiner Gegner, die sie ihm in den Mund legten, vor uns haben. Aber die Geschichte der Philosophie giebt Beispiele genug davon, daß selbst scharfsinnige Geister ganz von Wortunterschieden überwältigt waren; und es ist immerhin möglich, daß Roscellinus, weil er den Irrthum des Realismus durchschaute, in allgemeinen Ausdrücken nichts als Namen erblickte, und die Thatsache übersah, daß diese Namen für allgemeine Ideen standen. Wenn er dies nicht übersah, so ist die Modificirung des Nominalismus, welche Abälard aufbrachte, und welche seitdem als die dritte Ansicht der Frage

---

*) Cousin: Oeuvres Inédites d'Abélard: Introd.

bekannt geworden ist, unter dem Namen Conceptialismus, eine bloße Ausflucht.

Die, wie Plato, glaubten, daß allgemeine Ausdrücke entsprechende objective Existenz hätten, möchten wohl Aristoteles' Widerlegung ein willigeres Ohr geliehen und sich leichter bei Roscellinus' Logik beruhigt haben, welche allgemeine Begriffe zu bloßen Namen herabsetzte, hätte bei dieser Auffassung nicht eine Ketzerei in Aussicht gestanden. Roscellinus folgte unbedenklich seiner Logik und zeigte, daß sich die drei Personen in der Trinität mit der Einzelheit wirklicher Existenzen nicht vertrügen: entweder existirten die drei Personen besonders und einzeln und wären nur dem Namen nach eins durch eine gemeinschaftliche Aehnlichkeit ihrer Natur; oder die drei Personen bildeten bloß Einen Gott; in diesem Falle existirte Gott allein ohne Unterscheidung in Personen.

Daß eine solche Folgerung die Welt in Erstaunen setzen und den Bannstrahl der Kirche auf sich ziehn mußte, wird Niemand überraschen. Roscellinus mußte vor dem Concil erscheinen und seine Irrthümer öffentlich abschwören (1093). Er that es, nicht überzeugt, daß es Irrthümer wären, wohl aber, daß die Leute in Rheims sie dafür hielten und daher bereit wären, ihn umzubringen. „Telle était alors l'énergie de la foi chez les simples", sagt monsieur Hauréau, „tel était le discrédit populaire de la raison!" Aber freilich würde ein logisches Verfahren, welches zu solchen übel angesehenen Schlüssen führte, auch zu andern Zeiten in Mißcredit gewesen sein. Die Leute wollten ihren Glauben an die Dreieinigkeit nicht aufgeben und waren bereit, jede Logik, die sie dazu aufforderte, mit Ziegelsteinen zu beantworten. Wenn Roscellinus einige abgehärtete Denker von seiner Ansicht überzeugte, so zähmten sie wohlweislich ihre Zunge und der unterhaltende Schriftsteller, Johann von Salisbury, der einige Jahre später darauf anspielt, fügt hinzu: „sed eorum jam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit*). Der

*) Joannes Sarisberiensis: Polycraticus VII, 12 und Metalogicus II, 17. Opera Omnia ed. Giles, Oxon. 1848.

Realismus war wieder in Aufnahme. Er war logisch nicht sonderlich begründet, schien aber der Dreieinigkeit günstig zu sein, und das sprach ihn heilig.

Der erste große Gegner von Roscellinus war Anselmus von Canterbury, dessen Schriften schon erwähnt sind. Seine Abhandlung de Fide Trinitatis geht gegen den Nominalismus, und seine Beweise haben sogar manche Neuere überzeugt und selbst Cousin Gelegenheit gegeben, seine rhetorischen Gemeinplätze anzubringen, die seine Philosophie so oft widerwärtig machen*).

Der nächste große Realist war Wilhelm von Champeaux, und gegen ihn erhob sich, wie wir gesehn, Abälard, nicht um Roscellinus und seinen ketzerischen Nominalismus zu vertheidigen, o nein, um ihn vielmehr von der Hand zu weisen und zu widerlegen und zwei Ansichten durch eine dritte zu ersetzen. Er nahm so viel vom Nominalismus an, daß er, bis vor kurzem (und ich denke mit Recht) für einem Nominalisten galt. Buhle bemerkt, Abälard sei Nominalist, wenn er Wilhelm, und Realist, wenn er Roscellinus bekämpfe**). Rousselot sucht weitläufig zu zeigen, daß Abälard wirklich Realist gewesen***), daß er als Logiker mit Roscellinus übereingestimmt und die Allgemeinheiten auf allgemeine Ausdrücke beschränkt habe, als Metaphysiker aber mit den

*) „Ainsi le genre humain n'est pas un mot, ou bien il faut prétendre, qu'il n'y a réellement rien de commun et d'identique dans tous les hommes, que la fraternité et l'égalité de la famille humaine sont de pures abstractions, et que, la seule réalité étant l'individnalité, la seule réalité est par conséquent la différence, c'est-à-dire, l'inimitié et la guerre, sans autre droit que la force, sans autre dévoir que l'intérêt, sans autre remède que la tyrannie; tristes mais nécessaires conséquences que la logique et l'histoire imposent au nominalisme et à l'empirisme, et qui soulèvent contre eux, avec le christianisme, le sens commun et la conscience du genre humain.“ Cousin: Fragments de Philos. du Moyen age, 1856, p. 117. Die Stupidität dieser Stelle verbirgt sich geschickt hinter ihren rhetorischen Annahmen, ist aber äußerst bezeichnend für den Verfasser (der sich aber trotz alledem um die Geschichte der Philosophie verdient gemacht hat).

**) Buhle, Gesch. der neuern Philos. I, 840.

***) Rousselot, Études sur la Philos. dans le Moyen Age, 1840, II, 33. sq.

Realisten gegangen sei. Nimmt man es genauer mit seinen Beweisen, so zeigt sich, daß Abälard ein Nominalist unter einem neuen Namen war.

Die Eigenthümlichkeit seiner Lehre besteht in der Unterscheidung von Materie und Form, angewandt auf Genus und Species. „Jedes Individuum," sagt er, in einer sehr deutlichen Stelle der Abhandlung De Generibus et Speciebus, die bei Cousin abgedruckt ist, „besteht aus Materie und Form; z. B. Socrates aus der Materie Mensch und der Form der Socratität; und Plato ist von derselben Materie, nämlich des Menschen, aber von verschiedner Form, nämlich der der Platonität. Ebenso mit allen andern Individuen. Und gerade so, wie die Socratität, welche den Socrates der Form nach darstellt, nirgends als in Socrates vorhanden ist, ebenso ist das Wesen des Menschen, welches die Socratität in Socrates trägt, nirgends anders als in Socrates vorhanden. Ebenso ist es mit allen andern Individuen. Unter Species verstehe ich also nicht das Wesen des Menschen, welches in Socrates oder irgend einem andern Individuum allein ist, sondern die ganze Sammlung, welche aus allen Individuen derselben Natur gebildet wird. Diese ganze Sammlung, obgleich wesentlich vielfältig, wird von den Autoritäten Eine Species, Ein Allgemeines, Eine Natur genannt; gerade wie eine Nation zwar aus vielen Personen besteht, und doch Eine genannt wird. So ist jedes besondre Wesen der Sammlung, welche Menschheit heißt, aus Materie und Form zusammengesetzt; nämlich das Thier ist Materie, die Form jedoch nicht Eine, sondern vielfach; d. h. Vernünftigkeit, Sittlichkeit, Zweifüßigkeit und was es sonst noch für wesentliche Attribute giebt. Und was von den Menschen gesagt wurde, nämlich daß der Theil des Menschen, welcher die Socratität trägt, nicht wesentlich der Theil ist, welcher die Platonität trägt, das gilt auch von dem Thier*). Denn das

*) Im Original: „Et sicut de homine dictum est, scilicet quod illud hominis quod sustinet Socratitatem, illud essentialiter non sustinet Platonitatem, ita de animale. Nam illud animal quod formam humanitatis quae in me est, sustinet, illud essentialiter alibi non est, sed illi non differens est et singulis materiis singulorum individuorum animalis."

Thier, welches in mir die Form der Humanität ist, kann wesentlich nicht anderswo sein; aber es ist in ihm etwas, welches von den verschiednen Elementen individueller Thiere nicht verschieden ist. Genus also nenne ich die Vielheit thierischer Wesenheiten, welche die individuelle Species: Thier, tragen: die Vielheit, verschieden gestaltet durch das, was die Species formirt. Denn diese letztre besteht nur aus einer Sammlung von Wesenheiten, welche individuelle Formen tragen; das Genus hingegen besteht aus einer Sammlung wesentlicher Verschiedenheiten verschiedner Species .... Die besondre Wesenheit, welche das Genus „Thier“ bildet, entspringt aus einer gewissen Materie, körperlichen Wesenheit und substantiellen Formen, Belebtheit und Sensibilität, welche wesentlich nur da existiren können; obgleich sie ganz gleichgültig die Formen aller Körperarten annehmen. Diese Einheit von Wesenheiten bringt die Allgemeinheit hervor, welche thierische Natur genannt wird.“ *)

Aus dieser und vielen andern ähnlichen Stellen geht klar hervor, wenn unter Nominalismus verstanden wird die Behauptung, Allgemeinheiten seien nur allgemeine Namen, flatus vocis, und nicht auch allgemeine Begriffe, die sich auf etwas Reelles stützten, welches die Aehnlichkeiten und Verhältnisse der Dinge ausdrückt — eine Auslegung, die nicht leicht anzunehmen ist — so trennte sich Abälard von den Nominalisten und behauptete, die Existenz der Allgemeinheiten post rem, obgleich nicht ante rem; und nicht in se — wie wenn eine Menge unter der Form der Einheit gedacht wird, die Aehnlichkeiten zusammen fassend, welche zwischen den Individuen, aus denen sie besteht, existiren. Aber diese Wirklichkeit der Conceptionen — das ist nämlich der Punkt, den der Conceptionalismus hervorhebt — sieht zwar bisweilen wie Realismus aus und machte es Abälard möglich, eine zweideutige Sprache zu reden (die selbst Rousselot irregeleitet hat), ist aber doch eine solche, die jeder Nominalist annehmen kann. Abälard behauptet, Genus und Species wären keine allgemeinen Existenzen, die objectiv real wären, als Ganzes in ver-

*) De Generibus et Speciebus, p. 524.

schiednen Individuen existirten, deren Identität keine andre Verschiedenheit, als die von Modus und Accidens zuließe; sonst würde, da das Subject dieser Accidenzen, die Substanz dieser Modus identisch ist, jedes Individuum dieselbe Substanz besitzen. Die Menschheit würde so nur Ein Mensch sein; wenn Socrates in Athen, so würde die Menschheit in Athen sein; und wenn Plato in Theben wäre, so würde dann die Menschheit entweder nicht mit Socrates in Athen sein, oder Plato würde kein Mensch sein.

Hauréau*) scheint also mit Recht zu behaupten, wenn Abälard den Realismus gegen Roscellinus vertheidige, so sei dies bloß äußerlich; er denke nicht, was er zu sagen scheine, nichts widerstehe ihm mehr, als jene Lehre; da aber der Nominalismus in üblem Ruf stehe, müsse er vorsichtig fortschreiten. Alles, was er wirklich gegen Roscellinus vorbringt, ist: Genus und Species seien mehr als Worte, da Worte nur Zeichen von Conceptionen (Begriffen) seien. Wie diese Begriffe durch Abstraction gebildet werden, wird sehr deutlich in seiner Abhandlung: De Intellectibus**) dargelegt. Wahr ist es, um seiner Stellung das Ansehen von Unabhängigkeit zu geben, und sich gegen die Anklage des Nominalismus zu schützen, behauptet er keck: Worte wären nichts, Genus und Species aber Dinge, Substanzen. Aber was für Dinge, was für Substanzen? „Il est trop ami de l'équivoque," sagt Hauréau, „pour s'expliquer davantage à ce sujet quand rien ne l'exige."

Trotz der Zweideutigkeit oder vielmehr in Folge derselben fand der Conceptionalismus, der nur Nominalismus unter einem neuen Namen war, großen Beifall; um so mehr, als man entdeckte, wenn der Nominalismus zu ketzerischen Ansichten über die Dreieinigkeit führte, so führe der Realismus nothwendig zum Pantheismus, oder zur Identificirung aller Substanzen in Einer Substanz. Aber die Schlacht wüthete mit Glückswechsel das

---

*) De la Philos. Scholastique I, 281.

**) Gedruckt bei Cousin in seinem Fragments Philos. Vergl. Rémusat, Abélard I, 495, und Hauréau I, 283.

ganze Mittelalter hindurch fort, und die Kirche verdammte umschichtig beide. Der Nominalismus mußte wiederholt vor die Concilien und sich verdammen lassen. Auch der Realismus, das kam an den Tag, verbarg die ungeheuersten Ketzereien. Bei seinem Unternehmen, das Dasein Gottes zu beweisen, fand sich's, daß Anselmus und seine Schule dasselbe fast geleugnet und in Pantheismus habe untergehen lassen. Hauréau sagt I, 215: „Et si l'on ne se hâte de fermer les chaires où sont développées de telles conclusions, c'en est fait de tout dogme, la morale chrétienne n'a plus elle même de fondement, et la plus abhorrée de toutes les hérésies, celle qui eut pour auteurs les plus mal famés des gnostiques, triomphe au douzième siècle de l'église et de la foi! Les buchers s'allument pour recevoir ces audacieux interprètes de la formule réaliste."

Am Schluß des 12. Jahrhunderts schien die Gedankenfreiheit besiegt zu sein. Alle philosophischen Schulen waren eine nach der andern als ketzerisch verdammt worden, und jede beeiferte sich, die Verdammung der andern zu erwirken. Ihrer Zänkereien und der Nichtigkeit ihrer Principien überdrüssig, erhob sich eine Partei, welche die Schärfe der Logik gegen alle mit einander wandte, und die Eitelkeit rationeller Untersuchung proclamirte. Ein vortrefflicher Vertreter derselben ist Johann von Salisbury. Er züchtigt die logischen Albernheiten der Zeit mit einem Nachdruck, der ihn selbst in unsrer Zeit interessant macht*). Er wollte überall nicht zugeben, daß müßige Wortstreitigkeiten und Debatten über Allgemeines und Besondres Philosophie wären.

---

*) Joannes Sarisberiensis, Metalogicus p. 69, 73, 75, 77, ed. Giles. Nur Ein Satz: „Fiunt itaque in puerilibus Academici senes; omnem dictorum aut scriptorum excutiunt syllabam, imo et literam; dubitantes ad omnia, quaerentes semper, sed nunquam ad scientiam pervenientes; et tandem convertuntur ad vaniloquium, ac nescientes quid loquantur, aut de quibus asserant, errores condunt novos, et antiquorum aut nesciunt aut dedignantur sententias imitari. Compilant omnium opiniones, et ea quae etiam a vilissimis dicta vel scripta sunt, ab inopia judicii scribunt et referunt: proponunt enim omnia, quia nesciunt praeferre meliora."

In seiner Abhandlung: „Polycraticus“ beruft er sich auf die edlere Philosophie der christlichen Sittenlehrer gegen diesen eitlen Aufwand logischer Formeln. Er erklärt sich gegen die deductive Methode, die Anselmus mit solchem Aufsehn angewendet, und seine Nachfolger so destructiv gemißbraucht. Und die Kirche rief ihm Beifall zu. In der That, der Kampf der Schulen schien im Begriff, ein Ende zu nehmen, wie manche andre anarchische Anläufe, nämlich in Despotismus. Was ein so verhängnißvolles Ende abwandte, was noch einmal den Gährungsstoff philosophischer Speculation in Europa einführte, war der anregende Einfluß Arabischer Commentatoren über Griechische Philosophie und Wissenschaft.

Zweites Kapitel.

Die Arabische Philosophie.

Der Antheil, welcher Arabischen Einflüssen in der Gestaltung Europäischer Gedankenentwicklung gebührt und welcher der Bildung, in Gefahr unter dem drückenden Despotismus der Theologie zu erlahmen, eine eigenthümliche Richtung gab, ist bedeutend und nicht allgemein anerkannt; es interessirt uns daher, was die Gelehrten uns über diese Arabischen Schriftsteller, besonders über ihre Hauptrichtungen mittheilen.

Gewöhnlich vermengt man irriger Weise Mahomedanisch mit Arabisch und wundert sich dann über die reißend schnelle Verwandlung eines unwissenden nomadischen Volks, wie die Araber, in eine glänzende Nation, deren Bildung dem Fortschritt Europa's einen mächtigen Anstoß gab. Selbst der gelehrte Dozy scheint diesen Irrthum zu begünstigen, wenn er von den Arabern sagt: „arrachés par un prophète à leur déserts et lancés par lui à la conquête du monde, ils l'ont rempli du bruit de leurs exploits; enrichis par les dépouilles de vingt provinces ils ont appris à connaître les jouissances du luxe; par suite du contact avec les peuples qu'ils ont vaincus ils ont cultivé les sciences, et ils se sont civilisés autant que cela leur était possible. Ce-

pendant même après Mahomet une periode assez longue s'est écoulée avant qu'ils perdissent leur caractère national".*) Barbaren waren und blieben sie lange trotz ihrer Eroberungen.

Eine Arabische Wissenschaft hat es genau genommen nie gegeben. Zunächst war alle Philosophie und Wissenschaft der Mahomedaner griechisch, jüdisch und persisch. Sodann waren es nie oder sehr selten die Araber, die sich solchen Studien widmeten. Ein Gelehrter**) sagt uns, was man gewöhnlich Arabische Philosophie nennt, bildet nur einen geringen Theil der mahomedanischen Bewegung und war den Mahomedanern selbst fast unbekannt. Es bezeichnet in der That einen Gegenstoß gegen den Islam, welcher von den entferntesten Theilen des Reichs, Samarcand, Bokhara, Marocco und Cordova ausging. Weil die Arabische Sprache Reichssprache geworden war, so ist diese Philosophie in ihr abgefaßt. Der wahre Genius dieses Volks findet sich in dem Moallakat und dem Koran, und ist der Griechischen Philosophie absolut zuwider. Es ist der Geist der Semitischen Race. Diese hat sich zu lyrischen und prophetischen Ergießungen, aber selten zu den Abstractionen der Wissenschaft oder den dialectischen Subtilitäten der Philosophie anregen lassen. Von den großen Namen gehört kein Einziger außer Al Kendi den eigentlichen Arabern an. Es sind Namen von Persern, Spaniern und Juden. Unter den Abbassiden wurde durch die Perser Griechisches Denken in das Bereich des Islams gebracht. In Bagdad machte sich diese Philosophie heimisch. Der Kalif Al Mamun, ein Repräsentant der Persischen Reaction, war ihr erster großer Gönner, Syrische Christen und die Magier ihre Beförderer.

Als das Edict Justinians die letzten Griechischen Philosophen nach Asien trieb, fanden sie eine willkommne Aufnahme in Persien. Die Nestorianer, die vor Heraclius flohen, fanden Gastfreiheit und Schutz unter Kosroes. Und als nun die Abbassiden ihre Dynastie mit dem Glanz der Wissenschaften umgehen wollten, fanden sie Griechen, Christen und Juden in Menge

*) Dozy: Histoire des Musulmans d'Espagne. Leyden 1861. I, 15.
**) Ernest Renan: Averroës et l'Averroisme, Paris, 1852, p. 67.

bereit, ihnen mit Syrischen und Arabischen Uebersetzungen der großen Athenienſiſchen und Alexandriniſchen Autoren unter die Arme zu greifen.*)

Niemand zweifelt, daß der Urſprung der Arabiſchen Philoſophie und der Europäiſchen Scholaſtik in der Alexandriniſchen Schule, beſonders in der peripatetiſchen Umgeſtaltung der Schule zu ſuchen iſt. Porphyrius iſt mehr Ariſtoteliſch als Platoniſch, und er wurde im Oſten und Weſten als der Vertreter des philoſophiſchen Gedankens betrachtet. Die abſolute Herrſchaft, welche der Ariſtotelianismus Jahrhunderte lang ausübte, verdankte man zum großen Theil den Arbeiten der Alexandriniſchen Ausleger: Ammonius, Themiſtius, Syrianus, Simplicius und Philoponous; und ihnen verdankte wieder die Arabiſche Philoſophie ihren Stoff. Das Wenige, was die Araber von Plato wußten — und es war ſehr wenig — fanden ſie bei dieſen peripatetiſchen Commentatoren. Nach Munk waren wenige Werke von Plato ins Arabiſche überſetzt, und dieſe waren nicht weit verbreitet. Ich finde, daß Djemâl Eddin al Kifti, der im 13. Jahrhundert ein Lexicon der Philoſophen ſchrieb, unter Plato nur die Ueberſetzungen der Republik, der Geſetze und des Timäus erwähnt; unter Socrates führt er auch Stellen aus Kriton und Phädon an.

Daß die Araber ſich knechtiſch an Ariſtoteles anſchloſſen, und Plato wenig Aufmerkſamkeit ſchenkten, iſt wohl bekannt. Die Gründe dafür ſind, wie Renan richtig bemerkt, mehr eingänglich, als ſachgemäß. Nicht ihre praktiſchere Geiſtesrichtung, nicht ihre Vorliebe für exacte Wiſſenſchaft war der Grund. Ja, ſie hatten überhaupt gar keine Vorliebe, da ſie ja keine Wahl hatten. Die Araber nahmen die Bildung an, die ihnen geboten wurde, und Plato wurde ihnen n i ch t geboten. Selbſt Plotinus, deſſen Anſichten ſie ſehr reichlich in ihre Philoſophie aufnahmen, wird nie von ihnen erwähnt.**)

---

*) Vergl. Munk: Mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris, 1859, p. 313.

**) Siehe Munk, p. 240. Renan, p. 71.

Die Uebersetzungen von Aristoteles ins Syrische, die unter Justinian begonnen waren, wurden rasch durch Uebersetzungen ins Arabische vermehrt. Im neunten Jahrhundert veröffentlichten die Nestorianischen Aerzte Isaak und sein Sohn Uebersetzungen, die einen großen Ruf erlangten. Im zehnten machten Ya'hya ben 'Adi und 'Isa ben Zara neue und verbesserten die schon da waren. Einige davon sind, nach Munk, mit außerordentlicher Sorgfalt und Genauigkeit ausgeführt. Die Schuld Europa's gegen die Araber für ihre Erhaltung der Griechischen Schriften und der Antrieb Europäischer Wißbegierde, der von ihrem Eifer und ihrer Verehrung ausging, und ohne den die Wiedererweckung der klassischen Studien vielleicht nie eingetreten wäre, ist längst anerkannt, vielleicht überschätzt worden. Weniger zweifelhaft ist es, daß wir ihnen Dank schulden für den Eifer, womit sie mathematische, astronomische, medicinische und chemische Studien betrieben. Alexandrien brachte nicht nur Philosophen, sondern auch Fachgelehrte hervor; und die Araber kamen mit beiden in Berührung und lernten sowohl Ptolomäus und Galen, als Aristoteles verehren. Wenn also die Araber Aristoteles auf den Thron setzen halfen, so lieferten sie auch die unwiderstehlichen Waffen, womit dieser Thron einst gestürzt werden sollte.

Mit der Gelehrsamkeit des christlichen Europa's im zehnten Jahrhundert sah es kläglich aus. Und grade in dieser dunkeln Periode war Andalusien unter den Mahomedanern ein Lichtpunkt, der Markt, wo alle Schätze des Ostens gesucht wurden; Persische und Syrische Werke wurden oft eher in Spanien bekannt, als man von ihnen im Orient gehört hatte. Der Kalif hatte seine Agenten in Cairo, Bagdad, Damascus und Alexandrien, die nach Manuscripten suchten.

Man muß nicht vergessen, daß die Araber zwar Spanien eroberten, aber zu schwach an Zahl waren, das Land anders, als durch politische Zugeständnisse, die sie den Ansichten und Sitten des Volks machten, zu beherrschen. Es war mit ihnen ähnlich, wie mit den Normanen in England: überlegen in militärischer Organisation, aber sonst der schwächere Theil, waren sie gezwungen, vor ihren Unterthanen Achtung zu haben. Sie

erlaubten daher Juden und Christen ihre religiösen Gebräuche und alten Sitten. Diese versöhnliche Politik trug so gute Früchte, daß Christen und Mahomedaner nicht nur friedlich zusammen lebten, sondern sogar unter einander heiratheten. Und es ist bemerkenswerth, daß von Spanien aus Arabische Bildung langsam über Frankreich Europa durchdrang und daß die wandernden und unternehmenden Juden die Vermittler waren.

Andalusien war also im zehnten Jahrhundert ein leuchtender einsamer Stern in der Dunkelheit. Der Eifer für Wissen und Kunst hatte dort eine Duldung eingeführt, die uns überraschen muß. Christen, Juden und Muselmänner sprachen dieselbe Sprache, sangen dieselben Lieder, erfreuten sich derselben Gedichte und ergingen sich in denselben Gedanken. Offenbar konnte diese Duldung, dieser Lerneifer mit dem gewöhnlich angenommenen Fanatismus der Mahomedaner nicht bestehn. Und, die Wahrheit zu sagen: zur Duldung gehört immer eine gewisse Gleichgültigkeit; ohne sittliche Gleichgültigkeit und intellectuellen Zweifel ist Unparteilichkeit schwierig. Ein sehr ernstlicher Glaube traut sich, und das Vertrauen auf seine Wahrheit erzeugt Unduldsamkeit gegen den Irrthum. Bildung muß die religiöse Ueberzeugung schwächen, ehe für sie die Möglichkeit eintritt, eine andre Meinung möge wahr sein oder eine irrige Meinung sei in den Augen Gottes keine Sünde. Eine milde ernste und hoffnungsreiche Natur mag wohl glauben, Irrthum sei keine Sünde, aber nur ausnahmsweise kann ein Geist zugleich glaubenseifrig und tolerant sein. Finden wir also einen Theil des Islam duldsam, so können wir ihn sicher für skeptisch und gleichgültig halten. Nun hat Renan*) gezeigt, daß selbst zu Mahomets Zeit außer einem kleinen Kreise ergebner Anhänger wenig Glauben an den Propheten herrschte, und daß der Islam erst im zwölften Jahrhundert schließlich über die ausgelassenen Elemente, die ihn in Secten zersplittert, Herr wurde, Secten, von denen einige ihre Ketzerei fast offen eingestanden; „sectes secrètes à double attente, alliant le fanatisme à l'incrédulité, la licence à l'enthou-

*) Études d'histoire réligieuse 3 ed. Paris 1858. p. 257—266.

siasme réligieux". Und wirklich versichern uns die, welche den Charakter des Arabers studirt haben, er sei nicht religiös aufgelegt, und darin unterschied er sich bedeutend von den andern Nationen, die sich zum Islamismus bekannten. „Voyez les Bédouins d'aujourd'hui", sagt Dozy. „Quoique musulmans de nom ils se soucient médiocrement des préceptes de l'Islamisme. Le voyageur européen qui les a connus le mieux atteste que c'est le peuple le plus tolérant de l'Asie'.*) Später als ein Jahrhundert nach Mahomet wußten die Araber in Aegypten nichts davon, was der Prophet verboten hatte.**) Der religiöse Fanatismus der Muhamedaner, der dem Puritanismus in Manchem ähnelt, wird von Dozy auf die Berbern zurückgeführt.

Da die Arabische Philosophie nichts weiter ist, als die Alexandrinische Auslegung des Aristoteles mit einer gelegentlich orientalischen Färbung, so werde ich diese Lehren nicht ausführlich darlegen, wünsche vielmehr die Art und den Grad speziell wissenschaftlicher Bildung anzudeuten, die zu einer gewissen Zeit so mächtig auf den Europäischen Geist wirkte. Zu dem Zweck wird es am dienlichsten sein, die bedeutendsten Arabischen Lehrer vorzuführen.

1. Al-Kendi.

Er fällt ins neunte Jahrhundert, und war der Sohn des Gouverneurs von Kufa unter Harun al-Raschid. Er studirte zu Bagdad und Bassora und wurde berühmt unter den Kalifen Al-Mamun und Al-Mo'tacem wegen seiner Werke über Philosophie, Astronomie, Mathematik, Medicin, Politik und Musik. Er besaß Persische, Indische und Griechische Gelehrsamkeit; der Kalif ersah ihn daher zum Uebersetzer der Aristotelischen Werke. Al-Kendi's Commentare zu Aristoteles werden selten von Arabischen Schriftstellern angeführt, woraus wir schließen können, daß sie von spätern Commentatoren bedeutend übertroffen worden sind.

---

*) Dozy I, 20.
**) Ibid. p. 37.

In den abgerissenen Notizen, die uns von diesen Arabischen Denkern vorliegen, stoßen wir scheinbar oft auf Ansichten, die der Bildung der Zeit weit voran sind. Aber ein Wort bedeutet in so entfernten Zeiten oft etwas ganz anders. So hören wir, Al-Kendi habe in einer Abhandlung gezeigt, Philosophie gründe sich auf Mathematik und sei ohne Mathematik nicht zu verstehn; hier ist es uns, als läsen wir eine Uebereinstimmung mit der allerneusten Philosophenschule; hätten wir aber Al-Kendi's Schrift vor uns, so würden wir wahrscheinlich finden, daß seine Ansicht von dem Verhältniß der Mathematik zur Philosophie von der unsrer Tage völlig verschieden ist. Roger Bacon, ein Schüler der Araber, bestand auch auf der Nothwendigkeit, die Mathematik*) zum Grunde zu legen, denn ohne sie sei keine andre Wissenschaft zu erlangen; verstand jedoch unter Mathematik etwas ganz andres als wir, denn er brachte unter den Titel sogar Tanzen, Singen, Gesticuliren und das Spielen musikalischer Instrumente.

2. Al-Farabi.

Wahrscheinlich behandelte Al-Farabi die Mathematik, durch die er sehr berühmt wurde, nicht viel anders. Er war ein berühmter Arzt (alle Araber scheinen die Medicin begünstigt zu haben) und Erklärer des Aristoteles. Die Zeit seines Todes — December 950 — scheint das einzig Sichre zu sein, was man von ihm weiß. Er studirte zu Bagdad und lebte in Aleppo und Damascus. Was man aber in Leo Africanus und Brucker über ihn findet, verwirft Munk. Seine Hauptschriften sind Commentare zum Aristoteles, insbesondre zu dem Organon. Diese finden wir oft angeführt, so bei Roger Bacon und Albertus Magnus: auch Avicenna bekennt sich stark in seiner Schuld; und so viel schuldete er ihm, daß die Leser allmälig aufhörten bei Al-Farabi zu suchen, was sie bei Avicenna finden konnten.

Unter Al-Farabi's Werken war eins über die Philosophie Plato's und Aristoteles', von dem noch Angaben bei Arabischen

*) Opus majus p. 43. Opera inedita ed. Brewer, 1859, I. 105.

Schriftstellern übrig sind. Es zeigte eine größere Kenntniß Plato's, als sich bei andern Schriftstellern aus dieser Zeit findet, und enthielt eine Darstellung der verschiednen Zweige der Philosophie, ihres Verhältnisses zu einander und eine Darstellung der Platonischen Lehre nebst einer Angabe seiner Werke. Hierauf folgte ein ausführlicher Bericht über Aristoteles mit kurzen Inhaltsangaben all seiner Abhandlungen. Al-Farabi's Werke über Musik sollen viel weiter sein als Alles, was vor ihm darüber erschienen. Eins davon enthielt eine vollständige Theorie der Kunst und handelte von den Tönen, den Accorden, den Intervallen, dem Rhythmus und dem Tonfall. In einem andern legte er die Schriften der Alten dar, zeigte, welche Fortschritte gemacht worden, verbesserte die Fehler jedes Schriftstellers und ergänzte, was er ausgelassen. Die Pythagoräische Auffassung von der Musik der Sphären widerlegte er, den Einfluß der Luftschwingungen auf Instrumente erklärte er und gab an, wie sie gebaut werden müßten.*)

3. Avicenna.

Viel berühmter als irgend einer seiner Vorgänger, war Avicenna, oder richtiger: Abu-'Ali al' Hosein ben-'Abd-Allah Ibn Sina; Er wurde in einer der Städte Bokhara's im August 980 geboren. Seine Familie war Persisch. Schon als Knabe wußte er den Koran auswendig und wurde wegen seiner Frühreife besonders in grammatischen und juristischen Studien nicht wenig bewundert. Bald fügte er Mathematik, Physik, Logik und Metaphysik hinzu. Natürlich folgte darauf die Medicin, und so

*) Keins von den bedeutendern Werken Al Farabi's ist übersetzt worden. Der kleine Band, der 1638 in Paris veröffentlicht wurde: Alpharabii, vetustissimi Aristotelis interpretis, opera omnia quae latina lingua conscripta reperiri potuerunt — enthält nur zwei Abhandlungen. I. De Scientiis (eine Art Programm der Wissenschaften). II. De Intellectu et Intellecto. Zwei andre Abhandlungen sind im Original mit Lateinischer Uebersetzung von Schmölders als Documenta Philosophiae Arabum veröffentlicht worden. Bonn, 1836.

bewundernswürdig früh entwickelte er sich, daß er in seinem 17. Jahre zum Leibarzt des Emirs Nu'h-ben Mansur, den er von einer ernsthaften Krankheit heilte, ernannt wurde.

Dadurch öffnete sich ihm die große Bibliothek des Emir's, und so eifrig widmete er sich dem Studium, daß man ihn anklagte, er hätte die Bibliothek in Brand gesteckt, damit kein Andrer mit ihm die Kenntniß theile, die er dort gewonnen. Ein thörichtes Märchen!

Nach dem Tode des Emir's verließ Avicenna Bokhara und breitete seine Kenntnisse und seinen Ruf dadurch aus, daß er mehrere große Städte besuchte. Dann schrieb er seinen Canon der Medicin, der Jahrhunderte lang ein Handbuch der Europäischen Schulen war, und das Werk ist, welches ihn über sein Vaterland hinaus bekannt machte. Bald begab er sich wieder auf die Wanderschaft. Zu Hamadan machte ihn der Emir zum Vezier. Dies beleidigte die Priester und sie stifteten die Soldaten zu einem Aufruhr an. Avicenna wurde gefangen genommen und sein Leben war in Gefahr. Nachdem er sich eine Zeitlang verborgen hatte, konnte er wieder bei Hofe erscheinen und den kranken Fürsten behandeln. In dieser Zeit schrieb er sein hauptsächliches philosophisches Werk Al-schefâ, d. h. Die Heilung. Und jeden Abend las er vor einem großen aufmerksamen Auditorium über Philosophie und Medizin. Wenn die Vorlesung vorüber war, ließ er Musiker kommen, und da er eine Vorliebe für Festlichkeiten hatte, und die Freuden der Tafel mehr liebte, als einem Philosophen und Arzte zukam, so untergrub er bald seine Gesundheit, die schon durch übermäßiges Studium geschwächt war. Er liebte den Wein, und als man ihm seinen Verstoß gegen den Koran vorwarf, erwiderte er: „Wein ist verboten, weil er Zank und böse Leidenschaften aufregt; ich aber bin gegen solche Ausschweifungen durch meine Philosophie gesichert, und trinke Wein, um meinen Verstand zu schärfen."

Das Leben unsers Philosophen war ein unruhiges und voller Aufregung der verschiedensten Art. Neben seinen Vorlesungen und seiner Weinliebhaberei ließ er sich auch noch in eine Verschwörung ein. Er wurde in's Gefängniß geworfen,

entkam aber nach Ispahan. Hier fand er einen neuen Gönner. Mit dem brachte er einige Jahre der Arbeit und Aufregung zu. Dies dauerte bis 1037, d. h. bis in sein 57. Jahr.

Die außerordentliche Fruchtbarkeit der alten Philosophen ist einer ihrer auffallendsten Charakterzüge. Avicenna fand bei aller Aufregung seiner Laufbahn Zeit, viele Bände zu schreiben. Es waren ihrer mehr als hundert, von denen noch einige übrig sind.*)

Im elften Jahrhundert war er den Muhamedanern des Orients was im zwölften denen des Occident Averroes, und was Albert Magnus im dreizehnten Jahrhundert Europa war. Ja, es ist sehr wahrscheinlich, daß Albertus, wie Jourdain**) vermuthet, den Plan zu seinen umfassenden Arbeiten von Avicenna entlehnte, der nicht sowohl Uebersetzer und Erklärer des Aristoteles, als Verbreiter seiner Gedanken in eingänglicher Form war. Eben so wie Albertus schrieb er Abhandlungen über alle Gegenstände, die der Stagirite behandelt hatte. Oft wiederholte er die Ausdrücke und Gedanken seines Vorbildes, oft wich er auch in ein neues Geleise aus, entweder weil er das Original mißverstanden, oder weil seine erweiterte Erkenntniß und seine klarere Auffassung ihn in den Stand setzten, es zu verbessern.***) Seine wenigst anstößigen Verbesserungen machte er in der Psychologie. Ihm verdanken die Araber und nach ihm die Scholastiker die Eintheilung der Vermögen in äußere (die 5 Sinne), innere, Trieb und Verstand.

---

*) Eine lateinische Uebersetzung Venedig 1495 unter dem Titel: Avicennae, peripatetici philosophi ac medicorum facile primi, opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit, per canonicos emendata — enthält Logica, Al-schefâ, oder Physica, De Coelo et Mundo, De Anima, De Animalibus, De Intelligentis, Alpharabius de Intelligentis, et Philosophia Prima.

**) Jourdain: Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote. Paris. 1843. p. 209.

***) „Princeps magnus, qui semper in his libris sapientiae vocatur princeps Abholati, ipse iterum revocavit philosophiam in Arabico, et exposuit opera antiquorum". Roger Bacon: Opus tertium CVIII. p. 24.

Der ungemeine und anhaltende Erfolg, den Avicenna's Canon der Medicin hatte, ist eine bezeichnende Thatsache, wenn wir bedenken, daß er die Wissenschaft in keiner Richtung über den Punkt hinaus brachte, den sie unter den Griechen erlangt hatte. Ja, in mancher Hinsicht war sie bei ihm sogar zurückgeblieben; denn er folgte sklavisch Aristoteles statt Galen, nud sogar bei einfachen Thatsachen, die leicht zu verificiren waren; z. B. daß er dem Herzen nur drei Kammern giebt. Die Araber konnten die Griechischen Aerzte nicht in der Wissenschaft überbieten, denn das Muhamedanische Vorurtheil erlaubte ihnen keine Anatomie zu treiben; und so wurde die Physiologie nothwendig ein bloß teleologisches Spiel.

Sprengel fragt, wie der Canon dazu kam, sich unbestritten den ersten Rang in den Europäischen Schulen zu sichern und zu behaupten, da er doch eigentlich die andern Arabischen Werke über denselben Gegenstand nicht überträfe. Er meint durch die systematische Vollständigkeit des Werks und durch die sklavische Indolenz des Publicums, dem diese zugestutzte trockne Weisheit zusagte. „Diesen Leuten waren Neuerungen unangenehm; waren sie's in der Religion gewohnt dem unfehlbaren Dictat der Kirche unbedenklich zu folgen, so war es ihnen auch genehm, eine unfehlbare Autorität in der Wissenschaft zu haben.“ Geschichte der Arzneikunde II. 424. Autorität ist in der Medicin immer von großem Gewicht gewesen, weil die positive Wissenschaft eine geringe Rolle darin spielt. Wo die Menschen sich nicht auf Beweise berufen können, da müssen sie sich auf vorgängige Fälle stützen; wenn es ihnen an Gründen fehlt, führen sie Autoritäten an. Dieser Neigung, einen Gewährsmann gelten zu lassen und der Indolenz, die sich vor mühsamer Untersuchung scheut, entsprach Avicenna. Seine Aussprüche machten die Forschung überflüssig. In jenen Tagen, als Wissenschaft die Kenntniß war, was Andre gedacht hatten, waren die Menschen wenig zum Selbstdenken aufgelegt. Der Canon enthielt die Hauptgedanken der Griechischen und Arabischen Weisen; dies sparte den Leuten die Arbeit der Gelehrsamkeit; denn warum hätten sie im Original suchen sollen, was ihnen das Compendium so bequem darbot?

Erst als sie begannen, die Natur zu fragen, statt sich zum Echo der Weisen zu machen, wurde Avicenna's Herrschaft in Zweifel gezogen und bestritten. Und so servil ist der menschliche Geist von Natur und so sehr sträubt er sich, seine Huldigung einem Namen zu entziehn, der einmal eine Autorität gewesen, daß noch spät im sechszehnten Jahrhundert Scaliger den Ausspruch thut, niemand könne ein rechter Arzt sein, der Avicenna nicht inne hätte.

In der Zeitfolge sollten hier Avicebron und Algazzali kommen; aber Algazzāli wird besser in Verbindung mit Averroes verstanden werden und Avicebron führt uns zu den Scholastikern zurück; ich spare sie daher für weiterhin.

4. Al-Hazen.

Al-Hazen ('Abu 'Ali al 'Hasan ben al-'Hazen) war ein wirklich ausgezeichneter Mathematiker aus der ersten Zeit des elften Jahrhunderts. Er ist in Europa vornehmlich durch seine Abhandlung über Optik bekannt, übersetzt von Risner, Basel 1572. Darin verbesserte er die Griechen in ihrer Annahme, daß Lichtstrahlen vom Auge ausgehn und auf die Gegenstände stoßen; und zeigt durch anatomische und geometrische Darlegung, daß die Strahlen von den Gegenständen kommen und auf die Retina stoßen. Ferner erklärte er die Thatsache, daß wir die Gegenstände, obgleich mit zwei Augen, doch einfach sehn, aus dem Grunde, daß die Gesichtsbilder sich auf symmetrischen Theilen der beiden Retinen bilden. Er erklärt den Reflex und die Brechung, und überrascht uns mit seiner Wissenschaft darin, daß die Atmosphäre an Dichtigkeit zunimmt, wie sie an Höhe abnimmt und daß der Weg eines Lichtstrahls durch sie hindurch, der schräge eintritt, gegen die Erde eine concave Curve bilden muß. Da nun der Geist die Stellung eines Gegenstandes auf die Richtung bezieht, in welcher der Lichtstrahl in unser Auge fällt, so müssen uns die Sterne dem Zenith näher erscheinen

als sie wirklich sind. Und darum sehn wir auch die Sterne, ehe sie auf- und nachdem sie untergegangen sind.*)

5. Avempace.

So nannte der Occident Abu Bier Mohammed ben Ya'hya Ibn Badja. Er ist einer der berühmtesten Muhamedaner in Spanien aus der ersten Zeit des zwölften Jahrhunderts, und der erste der dort einen Ruf als Philosoph erlangte; und nach Ibn Tofail, seinem gefeierten Nachfolger, übertraf er alle seine Zeitgenossen an Tiefe der Weisheit, obgleich Lebensumstände und frühzeitiger Tod ihn an der Vollendung der wichtigen Werke hinderte, die er vorhatte. Er veröffentlichte nur eilig hingeworfene Abhandlungen über Mathematik, Medicin und Philosophie und Erklärungen zum Aristoteles. Einer von seinen Gegnern hielt es für einen bittern Sarcasmus, als er von ihm sagte, er studire nur Mathematik, dächte nur über die Himmelskörper und das Klima nach und „verachte den Koran, den er in seiner Anmaßnng bei Seite setze." Derselbe Kritiker sagt mit einer Aufrichtigkeit, die bei Kritikern oft vorkommt, „nach ihm sei es besser Böses, als Gutes zu thun und die Thiere folgten bessern Trieben, als die Menschen." Munk, der in seinem Werke S. 389—409 Avempace's Schriften durchnimmt, sagt, er habe der Arabischen Philosophie eine Richtung gegeben, welche der mystischen Algazzali's grade entgegengesetzt war und „qu'il proclama la science spéculative seul capable d'amener l'homme à concevoir son proper être ainsi que l'intellect actif."

6. Abubacer.

Im Anfang des zwölften Jahrhunderts trat Abu Bier Mohamed ben-'Abd-al-Malic Ibn Tofail auf, der in Europa als Abubacer bekannt ist. Er wurde in Andalusien geboren, und

*) Es ist höchst wahrscheinlich, daß Kepler seine optischen Ansichten von Al-Hazen hatte. Es ist gewiß, daß er keinen Anspruch auf die Originalität der Entdeckung hat, die bisweilen für ihn in Anspruch genommen wird.

war am Hofe der Almohades als geschickter Arzt, als Dichter und als gelehrter Mathematiker und Philosoph berühmt. Zuerst war er Secretär bei dem Gouverneur von Granada, dann wurde er Vezier und Leibarzt bei Yussuf, dem zweiten Könige aus der Dynastie der Almohades, mit dem er sehr intim wurde. Seine Hofgunst wandte er anständiger Weise zur Begünstigung andrer Gelehrten an, und er war es, der Averroes bei dem Könige einführte. Dabei zeigte er eine edle Erhabenheit über die Eifersucht, welche niedrige Geister beunruhigt. Eines Tages wünschte Yussuf eine klare Auseinandersetzung der Aristotelischen Lehre zu hören. Abubacer trug Averroes das Geschäft auf, statt es selbst zu unternehmen. Gern hört man von dem Erfolge solcher Männer, und daß der König Yacub mit dem Zunamen Almansur in Person bei seinem Leichenbegängniß zugegen war.

Abubacer war nicht nur dankbar gegen seinen Vorgänger Avempace, sondern auch edelmüthig gegen seinen Nachfolger und Nebenbuhler Averroes. Gern hielte man ihn für ebenso tiefsinnig, als er liberal war. Die Thatsachen entsprechen jedoch den Folgerungen einiger seiner neuern Bewundrer nicht. So soll er vor Copernicus das Ptolomäische System verworfen haben. Die Verwerfung eines bestehenden Irrthums bedingt nicht allemal ungewöhnliche Einsicht, oft nur ungeduldige Unwissenheit. Alle Jahr sehen wir Leute bereit zu beweisen, daß Newton's Hypothese ein Irrthum gewesen, und sollte, was nicht sehr wahrscheinlich ist, eines Tags eine bessere die von Newton ersetzen, so werden diese unehrerbietigen Astronomen ihren Anspruch auf Priorität laut geltend machen. Wenn es also heißt, Abubacer verwarf die Ptolomäische Hypothese, so müssen wir erst nach seinen Gründen fragen, ehe wir ihm eine tiefere Einsicht zugestehn. Averroes, in seinem kleineren Commentar über Aristoteles' Methaphysik spricht von Abubacer's ausgezeichneten Ansichten über die Epicykeln, und Alpetragius, sagt in seiner Einleitung zur Astronomie: „Ihr wißt, der berühmte Abubacer hat uns gesagt, er habe ein astronomisches System und Principien für die Bewegung der Himmelskörper entdeckt, die von denen des Ptolomäischen Systems verschieden wären, und wozu er weder Eccen-

tricitäten noch Epicykeln gebrauche; und nach seinem System behauptet er, wären alle Bewegungen verifizirt, und bleibe kein Irrthum übrig. Auch versprach er, über den Gegenstand eine Schrift zu verfassen." Aber er verfaßte sie nicht; und es bleibt uns überlassen, nach den abgerissenen Winken von Averroes und Alpetragius sein System zu errathen. Er gründet seinen Einwand gegen Ptolomäus System darauf, daß es mit den Theorien der Bewegung bei Aristoteles nicht stimme! Niemand, der gelehrte Bildung besitzt, wird darnach begierig sein, noch mehr von diesem System zu hören, ausgenommen aus historischem Interesse, und so mögen wir die Hypothese, die Alpetragius vorbrachte, anführen. „Alle Sphären folgen der Bewegung und dem Impuls der höhern Sphäre, welche über derjenigen der Fixsterne und leer ist. Sie haben nur eine Bewegung von Osten nach Westen, aber je nach ihrer Entfernung von der höhern Sphäre ist ihre Bewegung weniger schnell, weil sie weniger Impuls von ihr erhalten. Dadurch erklärt sich ihre Irregularität, ohne daß man auf eine retrograde Bewegung von Westen nach Osten zu fußen brauchte. Die verschiednen Sphären haben ihre besondern Pole, welche von den Polen der obern Sphäre sich abbiegen. Jede folgt der täglichen Bewegung der obern Sphäre, bewegt sich dabei aber um ihre eignen Pole. Diese beiden Bewegungen resultiren in einer Art Spirale, welche den Sternen ihre Neigung nach Norden und Süden giebt. Und somit brauchen wir keine Eccentricitäten oder Epicykeln."

Alpetragius gesteht — und dies ist sehr bezeichnend, daß er zu dieser Hypothese nicht durch Beobachtung, sondern durch eine Art göttliche Inspiration gelangt sei; ein Prozeß der Entdeckung, der unter gewissen Klassen von Speculanten sehr im Schwange ist. Auch unternahm er es nicht, seine Hypothese durch Berechnung zu verifiziren. Rechner sind selten inspirirt;*)

---

*) „Itaque excitavit me Deus omnipotens suo divino influxu ab alio quidem non tributo et experrectus sum a somno stupefactionis, et illuminavit oculos cordis mei ex perturbationibus suis in eo quod nunquam ab aliquo cogitatum fuit, et ad id non perveni ex speculatione et dis-

Inspirirte hingegen sind rasch bei der Hand mit der Verwerfung von Folgerungen, die durch mühsame Berechnung zu Wege gebracht worden sind, und halten am wenigsten von der Nothwendigkeit irgend einer höhern Verification als der ihrer eignen Vision. Sie haben das heiterste Selbstvertraun auf ihren eignen Scharfsinn und Alpetragius nahm daher keinen Anstand, am Schluß seiner Abhandlung zu gestehn, es wäre ihm unmöglich, wie Ptolomäus, auf alle Einzelheiten der himmlischen Bewegungen einzugehn, denn dies — würde alle seine Zeit in Anspruch nehmen. Was man auch heut zu Tage von Alpetragius denken mag, so galt doch seine Hypothese lange für einen außerordentlichen wissenschaftlichen Erwerb. Sein Buch wurde von Michael Scott übersetzt, und von Albertus Magnus, Roger Bacon und Vincent von Beauvais vielfach benutzt. Eine Abhandlung aus dem Anfang des vierzehnten Jahrhunderts von Isaac Israeli, einem Juden aus Toledo, spricht davon als von einer Theorie, welche die ganze Welt in Bewegung setzte. Er fügt jedoch wohlweislich hinzu: sie war nicht hinlänglich ausgearbeitet, um sie der Erörterung würdig zu machen; das Ptolomäische System konnte nicht gegen eine Hypothese aufgegeben werden, die nicht auf genauer Berechnung beruhte. Ein andrer Jude, Levi ben Gerson gab sich die Mühe, Alpetragius zu widerlegen. Wie weit die große Verbreitung dieser Hypothese und die Erörterung, die sie hervorrief, Copernicus den Weg gebahnt haben mag, ist eine interessante Frage.

Wir kehren zu Abubacer zurück. Er hat in Europa einen ausgebreiteten Ruf durch seinen philosophischen Roman: Philosophus Autodidactus. Darin sucht er die Entwicklung eines Geistes, der durch die Gesellschaft und ihre Ueberlieferungen und Vorurtheile nicht eingenommen ist, zu verfolgen. Sein Held Haï wird auf einer wüsten Insel unter dem Aequator geboren.

---

cursu ingenii humani, sed ex eo quod placuit Deo ostendere sua miracula, et patefacere secretum occultum in theorica suorum orbium et notificare veritatem essentiae eorum et rectitudinem qualitatis motus". Angeführt von Delambre Hist. de l'Astron. au Moyen Age.

Nicht menschliche Eltern, sondern gewisse physische Bildungen haben ihn erzeugt. Dies schien in den Augen der Zeitgenossen und Nachfolger Abubacers nicht so unsinnig, als in unsern Augen; denn in jenen Tagen war spontane Erzeugung eine allgemein angenommene Hypothese. Haï's Amme war eine Gazelle. Die verschiednen Perioden seiner Entwicklung werden durch die Reihenfolge seiner Fortschritte in der Erkenntniß der Dinge hervorgehoben. Von der einfachen Kenntniß sinnlicher Gegenstände gelangt er allmälig zu dem Begriff der Welt und ihrer physischen Gesetze. Weiterhin erkennt er die Einheit, die aller Verschiedenheit zu Grunde liegt. Die Dinge sind zwar vielfältig in ihren Accidenzen, aber Eins in ihrem Wesen. So gelangt er zu der Erkenntniß von Materie und Formen. Die erste Form ist die Species. Alle Körper sind durch Körperlichkeit vereinigt, d. h. durch die körperliche Form.

Mit seiner Betrachtung von Materie und Formen tritt er in die geistige Welt ein. Es leuchtet ein, daß niedrigere Gegenstände durch irgend etwas hervorgebracht sind. Es muß also einen Hervorbringer der Formen geben; denn was hervorgebracht ist, muß einen Hervorbringer haben. Haï richtet seine Aufmerksamkeit auf den Himmel und erblickt eine Menge himmlischer Körper, die doch nicht unendlich sein können. Die himmlischen Sphären sind wie ein Individuum, und so ist das Universum ein Ganzes. Ist dieses Ganze ewig? Dies weiß er nicht zu entscheiden, neigt sich aber zu dem Glauben, daß es ewig sei. Wie dem aber auch sei, er erkennt ein Agens an, welches die Existenz der Welt fortdauernd aufrecht erhält, und sie in Bewegung setzt. Dieses Agens, oder Wirkende ist weder ein Körper, noch das Vermögen eines Körpers, sondern die Form des Universums. Alle Wesen sind das Werk dieses höchsten Wesens, und wenn unser Geist die Schönheit dieses Werkes betrachtet, so erhebt er sich nothwendig zu dem Schöpfer, seiner Güte und Vollkommenheit. Alle Formen sind in ihm und gehen von ihm aus; daß es also in Wahrheit keine andre Existenz giebt.

Haï richtet seine Blicke nun nach Innen. Er findet, daß sein Geist völlig unkörperlich ist, denn er faßt Dinge von aller

Qualität entkleidet — und das vermögen weder die Sinne, noch die Phantasie. Darin findet sich das wahre Wesen des Menschen, welches weder geboren wird, noch stirbt. Der Geist leidet Noth von der Materie, und strebt sich von ihr zu befreien, indem er auf den Körper nur so viel Sorge verwendet, als zu seinem Dasein unerläßlich ist. Seine Seligkeit und seine Qual stehen in directem Verhältniß mit seiner Vereinigung oder mit seiner Entfernung von Gott. Durch die Ekstase vereint sich der Mensch mit Gott. Dann erscheint ihm das Universum nur als Gott, dessen Licht sich über Alles ausbreitet, aber in größerem Glanze sich in den reinsten Wesen offenbart. Vielfältigkeit existirt nur für die Sinne, und verschwindet vor dem Geiste, der sich von der Materie losgemacht hat.

Dieser Roman erlangte eine ungeheure Popularität. Er ist ins Lateinische, Englische, Deutsche und Holländische übersetzt worden*) und hat Alexandrinische und Arabische Ideen in dunkle Gegenden verbreitet, wo sie sonst nie hingedrungen wären.

7. Algazzāli.

Wir kehren jetzt zum elften Jahrhundert zurück und nennen den Namen eines berühmten und unabhängigen Denkers Algazzāli, das „Licht des Islams“, den „Pfeiler der Moschee“, bekannt als Gazzali, Ghazail, Algazel und eine Zeit lang den Europäischen Denkern geläufig wegen der Angriffe seines Gegners Averroes.**)

*) Pococke gab 1671 den Arab. Text heraus mit einer Lateinischen Uebersetzung: Philos. Autodidactus, sive Epistola Abi Jaafar ebn Tofail de Haï ebn Yokdhan. Neue Ausg. 1700. Es giebt drei Engl. Uebersetzungen, die letzte von Ockley heißt: The Improvement of Human Reason, exhibited in the Life of Haï Ebn Yokdhan, 1711, Deutsch 1726: Der von sich selbst gelehrte Weltweise; und eine andre hieß: Der Naturmensch, oder Geschichte des Haï Ebn Jokdhan. 1783.

**) Sein Leben findet sich am vollständigsten in Von Hammer: O Kind! Die berühmte ethische Abhandlung Gasalis, Wien 1838. Munk: Mélanges, p. 366 und Schmölders: Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes, Paris 1842.

Algazzāli (Abu-'Hamed-Mo'hammed ibn Mo'hammed Al-Ghazâli) wurde 1058 in der Stadt Tous geboren. Sein Vater handelte mit Baumwollngarn (gazzal). Daher sein Name. Er verlor früh seinen Vater und wurde einem Sufi übergeben, d. h. ungefähr soviel, als einem Mystiker. Dessen Einfluß war groß. Kaum hatte der Jüngling seine Studien beendigt, so wurde er Professor der Theologie in Bagdad. Hier machte seine Beredtsamkeit solchen Eindruck, daß alle Imans seine eifrigen Anhänger wurden. Er flößte solche Bewunderung ein, daß die Muselmänner von ihm sagten: „Wenn der ganze Islam zerstört würde, wäre wenig daran verloren, bliebe nur Algazzāli's Werk: über die Wiederbelebung der Religionswissenschaften übrig." Dies Werk wurde wahrscheinlich wegen seiner Originalität während des Mittelalters niemals ins Lateinische übersetzt, und blieb Allen verschlossen, die kein Arabisch verstanden, bis Schmölders seine Uebersetzung herausgab. Es hat eine so wunderbare Aehnlichkeit mit Descartes' Discours sur la méthode, daß Jedermann zu Descartes' Zeit über Plagiat geschrieen haben würde, hätte damals eine Uebersetzung existirt.

Wie Descartes, so beginnt er mit der Beschreibung, wie er alle Secten umsonst nach der Antwort über die geheimnißvollen Probleme gefragt habe, die ihn damit beunruhigten, daß sie ihm unbekannt wären, und wie er sich endlich entschlossen hätte, alle Autorität bei Seite zu setzen und sich von den Meinungen zu befreien, die ihm während der arglosen Jahre seiner Jugend eingeflößt worden. „Ich sagte zu mir", fährt er fort, „ich will einfach das wahre Wesen der Dinge kennen lernen, also muß ich durchaus feststellen, was Wissenschaft ist. Nun war es mir offenbar, gewisse Wissenschaft müsse die sein, welche den zu erkennenden Gegenstand so erklärt, daß kein Zweifel übrig bleiben kann und in Zukunft aller Irrthum und alles Muthmaßen über ihn unmöglich wird. Nicht nur würde dann der Verstand keine Mühe haben, sich von der Gewißheit zu überzeugen, sondern die Sicherheit gegen Irrthum so genau mit dem Wissen verbunden sein, daß selbst ein scheinbarer Beweis seiner Unrichtigkeit keinen Zweifel erregen würde, weil kein Arg-

wohn eines Irrthums möglich wäre. Habe ich z. B. anerkannt, daß zehn mehr ist, als drei, und Jemand wollte sagen: Nein, drei ist im Gegentheil mehr als zehn und um die Wahrheit meiner Versicherung zu beweisen, will ich diesen Stab in eine Schlange verwandeln; und er verwandelte ihn wirklich, so würde er damit meine Ueberzeugung von seinem Irrthum nicht erschüttern; sein Verfahren würde mich nur zur Bewunderung seiner Geschicklichkeit, aber nicht zum Zweifel an meinem Wissen bewegen.

Dann überzeugte ich mich, daß eine Kenntniß, welche ich nicht auf diese Weise besäße, und von der ich diese Gewißheit nicht hätte, mir weder Vertrauen noch Sicherheit einflößen könnte; und keine Kenntniß ohne Sicherheit verdient den Namen einer Kenntniß.

Ich untersuchte nun den Zustand meiner eignen Kenntnisse und fand, daß ihnen Alles fehlte, von dem man sagen könnte, daß es diese Eigenschaften hätte; wenn nicht die Wahrnehmungen der Sinne und unwiderlegliche Prinzipien so angesehen werden könnten. Dann sagte ich mir, da ich nun in diese Verzweiflung gefallen bin, so bleibt mir keine andre Hoffnung auf die Erlangung unstreitiger Ueberzeugungen übrig, als die Wahrnehmung der Sinne und nothwendige Wahrheiten. Ihre Beweise schienen mir unzweifelhaft. Ich begann jedoch, die Gegenstände der Wahrnehmung und der Speculation zu untersuchen, um zu sehen, ob sie ja einen Zweifel zuließen. Da überströmten mich die Zweifel in solcher Menge, daß meine Ungewißheit vollständig wurde. Woher kommt das Zutrauen, welches ich auf die sinnlichen Dinge setze? Der stärkste von allen unsern Sinnen ist das Gesicht. Und doch, wenn wir auf einen Schatten sehen, und bemerken, daß er fest und unbeweglich ist, so urtheilen wir, ihm fehle die Bewegung; und doch lehrt uns die Erfahrung, wenn wir eine Stunde später an denselben Platz zurückkehren, daß der Schatten verlegt ist; denn er verschwindet nicht plötzlich, sondern allmälig, immer in so geringem Maße, daß er nie in Ruhe ist. Wenn wir die Sterne ansehen, erscheinen sie so klein, als Geldstücke; aber mathematische Beweise überzeugen uns, daß sie größer,

als die Erde sind. So und anders urtheilen die Sinne, werden aber durch die Vernunft ihres Irrthums überführt. Ich gab also die Sinne auf; denn ich hatte gefunden, daß all mein Vertrauen auf ihre Wahrhaftigkeit erschüttert war.

Vielleicht, sagte ich, ist keine Gewißheit außer in den Begriffen der Vernunft; d. h. in den ersten Prinzipien, z. B. zehn ist mehr als drei, dasselbe Ding kann nicht geschaffen sein, und doch von aller Ewigkeit her existirt haben, zugleich zu existiren und nicht zu existiren, ist unmöglich.

Hierauf erwiderten die Sinne: „Was für eine Gewißheit hast Du, daß Dein Vertrauen auf die Vernunft nicht von derselben Art ist, als Dein Vertrauen auf uns? Als Du Dich auf uns verließest, trat die Vernunft dazwischen und strafte uns Lügen; wäre die Vernunft nicht gewesen, so würdest Du dabei geblieben sein, Dich auf uns zu verlassen. Gut, existirt nicht vielleicht ein andrer Richter, höher als die Vernunft, der, wenn er erschiene, die Urtheile der Vernunft ebenso widerlegen würde, wie die Vernunft uns widerlegte? Das Nichterscheinen eines solchen Richters ist kein Beweis, daß er nicht existirt.“

Diese skeptischen Beweise borgte Algazzāli von den Griechischen Skeptikern; dann borgte er von den Griechischen Mystikern der Alexandrinischen Schule die Mittel, dem Skepticismus zu entgehen. Er sah das Leben als einen Traum an.

„Vergeblich suchte ich diese Einwürfe zu widerlegen. Und meine Verlegenheit wuchs, als ich darauf verfiel, über den Schlaf nachzudenken. Ich sagte mir, während des Schlafs giebst du Traumbildern Wirklichkeit und Bestand ohne allen Verdacht gegen ihre Wahrheit. Beim Erwachen wirst du dann gewahr, daß es nur Traumbilder waren. Welche Gewißheit hast du, daß alles was du im Wachen empfindest und weißt wirklich existirt? Es ist alles wahr für die Lage des Augenblicks; aber es ist doch möglich, wenn eine andre Lage eintreten sollte, die sich zu deinem Wachen verhielte wie dein Wachen zum Schlaf, daß dann gegen diesen höhern Zustand dein Wachen bloß Schlaf wäre.“

Wenn man einen solchen höhern Zustand zugiebt, fragt Algazzāli, ob wir je im Stande sein werden, daran Theil zu

nehmen; und vermuthet, die Ekstase, welche die Sufies beschreiben, müsse dieser Zustand sein. Aber philosophisch sieht er sich außer Stande, den Folgen des Skepticismus zu entgehn; die skeptischen Beweise ließen sich nur durch Demonstrationen widerlegen. Nun müssen sich Demonstrationen auf oberste Prinzipien gründen; und wenn diese ungewiß sind, kann keine Demonstration gewiß sein.

„So wurde ich genöthigt, zu dem Zugeständniß, daß Vernunftbegriffe die Basis aller Gewißheit seien, zurückzukehren; aber nicht durch systematisches Denken und durch Beibringung von Beweisen, sondern durch einen Lichtblitz, den Gott mir in die Seele schickte. Denn wer sich einbildet, die Wahrheit könne nur durch Beweise einleuchtend gemacht werden, steckt der ausgedehnten Güte des Schöpfers enge Grenzen."

So entgeht Algazzāli, wie wir sehen, dem Skepticismus, gerade wie die Alexandriner, indem er seine Zuflucht zum Glauben nimmt. Dann wirft er einen Blick auf die verschiednen Secten der Gläubigen, und theilt diese in vier Klassen:

1) Die Dogmatiker, die ihre Lehre gänzlich auf's Denken gründen.

2) Die Bastini's, oder Allegoristen, die ihre Lehre von irgend einem Iman empfangen, und sich allein im Besitz der Wahrheit wähnen.

3) Die Philosophen, die sich Meister der Logik und des Demonstrirens nennen.

4) Die Sufi's, die unmittelbare Anschauung in Anspruch nehmen, wodurch sie die Manifestationen der Wahrheit wahrnehmen wollen, wie gewöhnliche Menschen materielle Erscheinungen wahrnehmen.

Diese Schulen beschloß er nun, gründlich zu untersuchen. Den Dogmatikern gab er zu, daß sie in ihren Schriften ihren Zweck erreichten; aber ihr Zweck wäre nicht der seinige. „Ihr Zweck, sagt er, ist die Bewahrung des Glaubens vor ketzerischen Aenderungen." Aber sein Zweck war kein theologischer, sondern ein philosophischer; er wandte sich also von den Dogmatikern zu den Philosophen, und studirte ihre Werke eifrig; denn er war überzeugt, er könne sie nicht widerlegen, ehe er sie gründlich

verstanden hätte. Er widerlegte sie nun aber zu seiner vollkommnen Befriedigung*); und dann wendet er sich zu den Sufi's, in deren Schriften er eine Lehre fand, welche Vereinigung der That mit der Speculation erforderte, worin die Tugend eine Führerin zur Erkenntniß war. Die Sufi's wollten den Geist von irdischen Rücksichten befreien, von allen Leidenschaften reinigen, und ihm nur Gott als Gegenstand ihrer Meditation lassen. Die höchsten Wahrheiten wären nicht durch Studium, sondern durch Verzückung zu erreichen — durch eine Verwandlung der Seele während der Ekstase. Diese höhere Ordnung der Wahrheit ist von der gewöhnlichen Wissenschaft ebenso unterschieden, als Gesundsein unterschieden ist von dem Wissen der Definition der Gesundheit. Um diesen Zustand zu erreichen, müsse man erst die Seele von allen irdischen Wünschen reinigen, alle weltlichen Neigungen ausrotten und in Demuth seine Gedanken auf seine ewige Heimath richten.

„Ich achtete auf meinen Zustand und fand mich mit tausend Banden an diese Welt gefesselt, und mich von allen Seiten mit Versuchungen bestürmt. Darauf prüfte ich meine Handlungen. Die besten davon bezogen sich auf Unterweisung und Erziehung; und selbst dort fand ich mich unbedeutenden Disciplinen ergeben, die alle in einer andern Welt werthlos sind. Auch fand ich, daß der Zweck meines Unterrichtens in den Augen des Herrn kein reiner war, und daß mein ganzes Streben nur darauf hinaus lief, mir selbst Ruhm zu erwerben."

So führte ihn seine Philosophie zu einer speculativen Ascese, welche sich sehr bald durch Unglück in eine praktische verwandeln sollte. Eines Tages, als er vor einem gedrängten Hörsal von Bewundrern lesen wollte, versagte ihm seine Zunge — er war stumm. Dies schien ihm eine Heimsuchung Gottes, um ihn für seine Eitelkeit zu züchtigen, und betrübte ihn tief. Er verlor die Eßlust und nahm zusehends ab. Die Aerzte gaben

*) Im 9. Bande der Werke von Averroes ist eine Abhandlung von Algazzali: Destructio philosophorum, welche seine Widerlegung der Philosophenschulen enthält.

keine Hoffnung, wenn er nicht seinen Trübsinn abschütteln könnte, der ihn niederdrückte. Er suchte sich in die Betrachtung der Gottheit zu flüchten.

„Ich vertheilte mein Vermögen, verließ Bagdad und zog mich nach Syrien zurück. Hier blieb ich zwei Jahre im einsamen Kampf mit meiner Seele, bekämpfte meine Leidenschaften, übte mich in der Reinigung meines Herzens und bereitete mich auf die andre Welt vor."

Er besuchte Jerusalem und machte eine Pilgerfahrt nach Mecca. Endlich kehrte er nach Bagdad zurück wegen Privatangelegenheiten und auf die Bitten seiner Kinder, sagt er, wahrscheinlich aber aus dem Gefühl des Mislingens, denn er bekennt, den Zustand der Ekstase nicht erreicht zu haben. Nur hie und da einen Lichtblick konnte er erhaschen, nur vereinzelte Augenblicke der Verzückung, die schnell vorübergingen.

„Dennoch verzweifelte ich nicht, endlich diesen Zustand zu erreichen. So oft mich ein Zufall davon abzog, suchte ich schnell wieder hinein zu kommen. In diesem Zustand blieb ich zehn Jahre lang. In meiner Einsamkeit wurden mir Offenbarungen gemacht, die ich nicht zu beschreiben, nicht einmal anzudeuten vermag; genug, ich mußte die Ueberzeugung erlangen, daß die Sufi's ohne Zweifel den Pfad des Heils wandelten. Ihre Lebensweise ist die schönste und ihre Sitten die reinsten, die man sich denken kann."

Die erste Bedingung der Reinigung zum Sufi ist, daß der Lehrling sein Herz von Allem befreie, was nicht Gott ist. Gebete sind das Mittel dazu. Der Zweck ist das Aufgehen in die Gottheit.

„Von Anfang an haben die Sufi's so erstaunliche Offenbarungen, daß sie im Wachen Gesichte von Engeln und die Seelen der Propheten sehen, ihre Stimmen hören und Gunstbezeugungen von ihnen erhalten. Später erhebt die Verzückung sie über die bloße Wahrnehmung der Formen in einem unaussprechlichen Maße, worüber wir uns nicht aussprechen könnten, ohne daß es wie Lästerung klänge. Einige sind wirklich so weit gegangen, daß sie sich mit Gott zusammengethan, Andre, daß sie

sich mit ihm identificirt, und noch Andre, daß sie sich mit ihm verbündet. Alle diese sind sündlich." Näher will Algazzāli auf die Sache nicht eingehn. Er versichert nur, wer die Ekstase nicht kenne, kenne das Prophetenthum nur dem Namen nach. Und was ist das Prophetenthum? Die vierte Stufe intellectueller Entwickelung. Die erste, oder die kindliche, ist die Stufe rein sinnlicher Wahrnehmung; die zweite, welche mit dem siebenten Jahre beginnt, ist die des Verstandes; die dritte die der Vernunft, durch welche die Intelligenz, das Nothwendige, das Mögliche, das Absolute und all die höheren Objecte begreift, welche über den Verstand hinausgehn*). Darauf kommt die vierte Stufe, es öffnet sich ein neues Auge, wodurch man Dinge erblickt, die Andern verborgen sind — Alles erblickt, was sein wird — Dinge, die den Begriffen der Vernunft entgehen, ebenso wie die Gegenstände der Vernunft dem Verstande, und die Gegenstände des Verstandes dem Vermögen der Sinne entgehen. Dies ist das Prophetenthum. Algazzāli unternimmt es, die Existenz dieses Vermögens zu beweisen.

„Zweifel über das Prophetenthum gehn entweder auf seine Möglichkeit oder auf seine Wirklichkeit. Um seine Möglichkeit zu beweisen, ist nur nöthig, zu zeigen, daß es zu der Kategorie von Gegenständen gehört, welche nicht als Erzeugnisse der Intelligenz betrachtet werden können, wie Astronomie oder Medicin; denn wer diese Wissenschaft studirt, wird gewahr, daß sie nur durch göttliche Eingebung mit dem Beistande Gottes und nicht durch Erfahrung erfaßt werden können. Giebt es doch astronomische Erscheinungen, die nur Einmal in tausend Jahren vorkommen; wie könnte man die durch Erfahrung kennen lernen?**) Aus diesem Beweise geht hervor, daß es sehr möglich ist, Dinge zu begreifen, welche die Intelligenz nicht erfassen kann. Und dies ist gerade eine der Eigenschaften des Prophetenthums neben tausend andern, die aber nur während der Ekstase von Denen die das Leben der Sufi's führen, erfaßt werden können."

*) Kant's Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft.

**) O sancta simplicitas!

Algazzāli schrieb eine eigne Abhandlung gegen die Philosophen, in welcher er zwanzig Anklagen gegen sie erhebt; wovon für uns die interessanteste die der Causalität ist. Munk in seinem Melange, p. 379, sagt: „En somme, tout le raisonnement d'Al-Gazâli peut se ramener à ces deux propositions: 1) Lorsque deux circonstances existent toujours simultanément, rien ne prouve que l'une soit la cause de l'autre; ainsi par exemple, un aveugle-né à qui on aurait donné la vue pendant le jour et qui n'aurait jamais entendu parler du jour ni de la nuit, s'imaginerait qu'il voit par l'action des couleurs qui se présentent à lui, et ne tiendrait pas compte de la lumière du soleil par laquelle les couleurs font impression sur ses yeux. 2) Quand même on admettrait l'action de certaines causes par une loi de la nature, il ne s'ensuit nullement que l'effet, même dans les circonstances analogues et sur des objets analogues, soit toujours le même; ainsi le coton peut, sans cesser d'être le coton, prendre (par la volonté de Dieu) quelque qualité qui empêche l'action du feu, comme on voit des hommes, au moyen d'emplâtres faits avec une certaine herbe, se rendre incombustibles. En un mot, ce que les philosophes appellent la loi de la nature, ou le principe de causalité, est une chose qui arrive habituellement, parceque Dieu le veut, et nous l'admettons comme certain parceque Dieu, sachant dans sa prescience que les choses seront presque toujours ainsi, nous en a donné la conscience. Mais il n'y a pas de loi immuable de la nature qui enchaîne la volonté du Créateur."

Ich habe diese Gründe gegen die Causalität mitgetheilt, theils um ein Beispiel der Art zu denken zu geben, die damals für durchschlagend galt und theils, um noch ein Beispiel davon den vielen andern hinzuzufügen, wie historische Mißdeutung eintritt und wie die Uebersichtigkeit der Schriftsteller sie verbreitet. Nachdem der Leser gesehen hat, was Algazzāli dachte, wird er nicht wenig erstaunt sein, daß Rénan darüber sagt: „Hume n'a rien dit de plus." Rénan, Averroes, p. 74.

Algazzāli's Einfluß auf Europa war gleich Null; aber sein Einfluß auf den Orient war ungeheuer. Munk sagt, er gab der

Philosophie einen Schlag, von dem sie sich nicht wieder erholen konnte; in Spanien jedoch durchlebte sie noch ein Jahrhundert voll Ruhm, und fand einen eifrigen Vertheidiger in dem berühmten Ibn-Roschd. Wir wenden uns jetzt zu ihm.

8. Averroes.

Averroes (Abulwalid Mo'hammed ibn Ahmed ibn Mo'hammed ibn-Roschd) wurde etwa 1120 in Cordova geboren. Seine Familie gehörte zu den bedeutendsten in Andalusien, war in hohen Aemtern und stand in hoher Achtung. Er war sehr befreundet mit Abubacer und sehr genau mit der Familie Avenzoar's bekannt, der sein College am Hofe Yussuf's war. Während der Regierung dieses Fürsten blieb er in hoher Gunst und wurde in verschiednen wichtigen Aemtern verwendet; seine Werke hatte er daher unter beständiger Unterbrechung zu schreiben. Unter Yussuf's Nachfolger, Yacub Almansur, scheint er noch in der Gunst gestiegen zu sein. Dieser Fürst erörterte gern wissenschaftliche und philosophische Fragen mit ihm. Ja, Averroes vergaß gelegentlich die Etikette so sehr, daß er seinen Fürsten anredete: „Höre zu, mein Bruder!“ Solche Vertraulichkeit erregte natürlich den Neid der weniger Begünstigten und vielleicht fiel er durch ihre Ränke, vielleicht durch eigne Unvorsichtigkeit plötzlich in Ungnade. Vorwand war seine Heterodoxie. Er wurde aus Cordova verbannt und seine Werke verbrannt; eine Ausnahme wurde mit denen über Medicin, Arithmetik und die Anfangsgründe der Astronomie gemacht.

Almansur erließ ein Edict, worin er erklärte, Gott habe das höllische Feuer für Die bestimmt, die gottloser Weise versicherten, die Wahrheit würde allein durch die Vernunft gelehrt. Eine solche Erklärung von solch einem Fürsten muß man dem Drucke zuschreiben, welchen die Priester selbst auf die eigenwilligsten Herrscher auszuüben wissen. Auch dauerte Averroes Ungnade nicht lange. Das Edict wurde aufgehoben und Averroes zurückgerufen. Aber sein Ende war nahe; er starb 1198 in Marocco.

Seine Ungnade und die Beschuldigung der Heterodoxie beschäftigte die Aufmerksamkeit seiner Zeitgenossen sehr. Die Arabische Philosophie, die im 10. Jahrhundert unter Hakem eingeführt und mit so viel Eifer gepflegt worden war, mußte von jetzt an mit dem religiösen Fanatismus nur um ihre Existenz kämpfen und sollte ihm endlich unterliegen. Der ewige Streit zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Denken und despotischer Unwissenheit war von Jahr zu Jahr heftiger geworden; selbst Algazzâli hatte sich durch eine Seitenbewegung der Philosophie entgegen geworfen. Die Priesterpartei wurde stark genug sogar skeptischen Emirs ihre Ansichten aufzudrängen, besonders in Zeiten politischer Unruhen, wo der Beistand der unwissenden Masse wichtig wurde. In Spanien, wie anderswo hegt die Masse aus Instinct eine Abneigung gegen Philosophen, theils hat man sie schon früh gelehrt, die Forschung als einen Feind der Religion anzusehn, theils wird die Gleichheit der Mitglieder einer Kirche, wo Alle gleichen Theil an den Segnungen und dem Glanz der Erleuchtung haben, durch das Auftreten der Philosophen rauh bei Seite gesetzt und durch ein unwiderstehliches Gefühl der Ungleichheit ersetzt. Der Glaube des Bischofs ist der Glaube des Krämers; aber die Philosophie des Krämers ist in keinem Sinne die des Professors. Daher wird der Bischof verehrt, wo der Professor gesteinigt wird. Intelligenz ist dasjenige, was der Mensch speziell als sein Eigenthum in Anspruch nimmt, sie ist die eine unterscheidende Auszeichnung; und so zeigt sich die Menge, die so geduldig die Ansprüche der Geburts- und Geld-Aristokratie erträgt, unduldsam gegen die Ansprüche einer Aristokratie der Intelligenz.

Die Muhamedaner unsrer Tage brauchen den Ausdruck Philosophie als gleichbedeutend mit Ketzerei, Gottlosigkeit und Unsittlichkeit. Ja, es findet sich, daß diese Bedeutung sogar in Europa nicht ganz unbekannt ist und noch dazu in Kreisen, die einen hohen Grad von Bildung in Anspruch nehmen. In Spanien wurde sie im 12. Jahrhundert allgemein. „Eine theologische Reaction," sagt Rénan, „ähnlich der, welche in der Lateinischen Kirche dem Tridentiner Concilium folgte, unternahm es,

ihr verlornes Terrain durch Gewaltthat wieder zu gewinnen. Der Islam, wie alle Religionen, hat sich gekräftigt und durch seine Bekenner allmälig einen entschiednеren Glauben angenommen. Der größte Theil von Mahomets Genossen glaubte kaum an seine übernatürliche Sendung; Ungläubigkeit war in den ersten sechs Jahrhunderten im Schwange; aber seitdem ist kein Zweifel, keine Gegenrede aufgetreten. So ist es im Islam und im Katholicismus in Spanien gewesen, und dasselbe würde sich in ganz Europa ereignet haben, wäre es der religiösen Bewegung am Ende des 16. und zu Anfange des 17. Jahrhunderts gelungen, die rationelle Entwicklung aufzuhalten."

Aristoteles wurde im Islam ein verrufner Name, alle Philosophen geächtet und ihre Werke vernichtet. Daher hat Averroes, der vier Jahrhunderte lang von Juden verehrt und von Christen hoch geachtet wurde, kaum einen Eindruck im Geist der Araber zurückgelassen. Daher sind seine Werke im Original so selten, während Hebräische und Lateinische Uebersetzungen in allen großen Manuscriptsammlungen häufig vorkommen. Die veröffentlichten Lateinischen Uebersetzungen sind sehr zahlreich. Von 1480—1580, sagt Rénan, verging kaum ein Jahr ohne eine neue Ausgabe. In Venedig allein erschienen mehr als 50, 14 oder 15 darunter mehr oder weniger vollständig *).

Averroes nahm die Europäische Bewunderung als Arzt und Ausleger der Aristotelischen Werke in Anspruch. In der ersteren Eigenschaft übertraf ihn Avicenna. Und wenn wir erfahren, daß er Aristoteles, statt Galen, folgte, sobald sie nicht übereinstimmten, so werden wir sehr wenig auf seine medicinische Weisheit geben. Als Ausleger war er unübertroffen und eine gute Weile läßt sich die Philosophie in Spanien und bei den Scholastikern so bestimmen: „Die Natur von Aristoteles und Aristoteles von Averroes erklärt."

*) Die Hauptausgabe erschien in Padua 1472. Gegen das Ende des 16. Jahrhunderts wurden Wiederabdrücke seltner; nur einige medicinische Werke erschienen. Im 17. Jahrhundert sammelte sich der Staub auf diesen einst berühmten Foliobänden und schwerlich werden sie ihn je wieder abschütteln können.

Die abergläubische Unterwürfigkeit, womit er die Aussprüche des Stagiriten annahm, zeigt sich in der Erklärung: „Aristoteles begann und vollendete alle Wissenschaften, kein Schriftsteller vor ihm verdient erwähnt zu werden, keiner nach ihm hat im Laufe von 15 Jahrhunderten irgend etwas Bedeutendes hinzugefügt oder irgend einen wesentlichen Irrthum entdeckt." Und doch stimmen neuere Gelehrte darin überein, daß Averroes und die Arabischen Ausleger überhaupt weit davon entfernt sind, Aristoteles richtig zu erklären. Sie heften sich vornehmlich an gewisse Ideen, die der Stagirite dunkel andeutet und geben denen eine ungebührliche Auszeichnung.

Averroes stellte seinen Meister in drei Werken dar. 1) Der große Commentar giebt jeden Paragraphen des Textes, erklärt ihn Satz für Satz und führt theoretische Erörterungen als Abschweifungen ein. Diese Form des Commentars ist Avicenna eigenthümlich. Er entlehnte sie von der Form, die für den Koran angenommen war. 2) Der mittlere Commentar. Dieser führt nur die ersten Worte der Paragraphen des Originals an, und verwebt dann Text und Auslegung nach der Art Avicenna's. Albertus Magnus nahm später dasselbe Verfahren an. 3) Der dritte Commentar ist nur eine Umschreibung und eine Analyse, worin Averroes Aristoteles' Ansichten auseinandersetzt, wie sie in den verschiednen Abhandlungen überliefert werden.

Irrthum lebt lange. Als Averroes einmal als der Erste genannt worden war, der Aristoteles aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt, wurde dies eine stehende Behauptung *); aber es sind drei Gründe dagegen. 1) Weder Averroes, noch irgend ein andrer Muhamedaner in Spanien verstand Griechisch **). 2) Arabische Uebersetzungen von Aristoteles existirten drei Jahr=

*) Munk und Rénan nennen einige arglose Wiederholer dieser Ueberlieferung: Niphus, Patrizzio, Marc, Oddo, Bruyerin, Sigonio, Tomasini, Gassendi, Longuerue, Moreri, D'Herbelot, Casiri, Buhle, Harles Rossi, Middeldorpf, Tennemann, Degerando, Jourdain und das Conversationslexicon.

**) Averroes' Unwissenheit wird scharf nachgewiesen von Ludovicus Vives, Op. I, 141. Basel 1555.

hunderte vor Averroes. 3) Die Arabischen Uebersetzungen Griechischer Schriftsteller wurden nie direct aus dem Griechischen, sondern aus Syrischen Uebersetzungen gemacht.

Das barbarische Kauderwelsch, welches die Europäischen Schulen zu überwältigen hatten, wenn sie die Lateinischen Uebersetzungen von Averroes aufschlugen, kann man sich vorstellen, wenn man weiß, daß dies Lateinische Uebersetzungen einer Hebräischen Uebersetzung eines Arabischen Commentars über eine Arabische Uebersetzung einer Syrischen Uebersetzung aus dem Griechischen Text waren. Averroes, wie alle Scholastiker und Araber, übte seinen Scharfsinn an der Erörterung von Materie und Form, Substanz und Accidenz, möglich und wirklich, Intellect und Agens; er fügte zu dem, was zu seiner Zeit bekannt war, nichts hinzu; aber als der letzte Araber genoß er den Ruf, welcher oft Denen zufällt, die das erben, was Andre erfinden. Er übte einen bedeutenden Einfluß auf den Europäischen Geist aus, besonders auf die Entwicklung des Geistes der Forschung, den Algazzāli im Orient mit so viel Erfolg in Mißcredit zu bringen gesucht hatte, und welchen die Kirche im Occident niederschlug. Der Instinct der Theologie entdeckte bald, wo er hinauswollte; und Averroismus wurde, wie später Spinocismus, gleichbedeutend mit Ketzerei. Es finden sich allerdings mehrere Stellen, in denen sich Averroes sehr klar ausspricht. Ich führe eine aus Munk an nach der Hebräischen Uebersetzung des Commentars, eine Stelle, die in der Lateinischen Uebersetzung unterdrückt wurde; „Die Religion, die den Philosophen eigen ist, ist das Studium dessen, was ist; denn eine erhabnere Verehrung Gottes giebt es nicht, als die Erkenntniß seiner Werke, welche zu der Erkenntniß seiner selbst in seiner Wahrheit führt. Das ist die edelste That in seinen Augen, die gemeinste ist es, wenn man die Anstrengung Derer, welche diese Verehrung ausüben, und die in dieser Religion die reinste aller Religionen besitzen, für Irrthum und eitle Anmaßung erklärt.“ Kein Wunder, daß eine solche Stelle unterdrückt wurde! Hier ist noch eine, und diese wurde nicht unterdrückt: „Unter die gefährlichen Erdichtungen müssen wir die rechnen, welche darauf ausgehn, die Tugend nur als ein Mittel

erscheinen zu lassen, um zum Glück zu gelangen. Dies vernichtet die Tugend; weil man sich dabei des Lasters nur in der Hoffnung enthält, man werde mit Zinsen dafür bezahlt werden. So würde der Brave nur den Tod suchen, um einem größern Uebel zu entgehen, der Gerechte das Eigenthum eines Andern nur achten, um dadurch mehr zu gewinnen." Und mit Hindeutung auf die Mythen von einer andern Welt, sagt er: „Diese Fabeln dienen nur dazu, den Geist des Volks, besonders der Kinder, zu verfälschen, ohne irgend eine wirkliche Besserung hervorzubringen. Ich kenne Leute, die vollkommen moralisch sind, und alle Fabeln verwerfen, und ebenso tugendhaft sind, als die, welche sie annehmen."

9. Avicebron.

Einer von den Schriftstellern, die den stärksten Einfluß auf die christlichen Denker des dreizehnten Jahrhunderts ausübten, war der Verfasser der Fons Vitae, bekannt unter dem Namen Avicebron, und den man zu den Arabischen Philosophen rechnete, den aber jetzt die Untersuchungen von Munk als den berühmten Juden Ibn-Gebirol nachgewiesen haben. Er war Avicenna's Zeitgenosse, aber sein philosophisches Werk scheint von Arabern und Juden gänzlich vernachlässigt worden zu sein, und sein Publikum unter den Christen gefunden zu haben. Diese studirten es so eifrig, daß der gelehrte Jourdain erklärt: eine richtige Erkenntniß der Periode sei ohne Bekanntschaft mit der Fons Vitae unmöglich.*) Die Uebersetzung und die Darlegung des Inhalts dieses Werks durch Munk machen es Allen zugänglich.

Die Rolle, welche die Juden als Aerzte,**) als Kaufleute und Banquiers gespielt haben, ist oft anerkannt worden; weniger häufig die, welche sie als Denker gespielt haben; und doch ist diese bedeutend gewesen. Nicht zu gedenken ihrer großen monotheistischen Leistung wollen wir uns nur einen Augenblick bei

---

*) Jourdain: Recherches sur les traductions latines d'Aristote. p. 191.

**) Siehe Carmoly: Hist. des Médecins juifs, anciens et modernes. Bruxelles 1844.

den drei großen Namen Philo, Ibn-Gebirol und Spinoza verweilen. Alle drei wichen von den Lehren der Synagoge ab, und auch dem Christenthum war ihre Lehre stark entgegengesetzt; und doch verbreiteten alle drei Ideen, die einen unwiderstehlichen Zauber ausübten, und selbst die abstoßende Wirkung ihrer Heterodoxie überwanden. In unserm Fall sind die Juden als die Hauptwerkzeuge zu betrachten, wodurch die Arabische Philosophie auf die Europäische Bildung zur Wirkung kam. Und auch in Spanien waren es hauptsächlich die Juden, welche diese Philosophie studirten. „Dans le monde musulman comme dans le monde chrétien," sagt Munk, „les Juifs, exclus de la vie publique, voués à la haine et au mépris par la religion dominante, toujours en présence des dangers dont les menaçait le fanatisme de la foule, ne trouvaient la tranquillité et le bonheur que dans un isolement complet. Ignorés de la société les savants juifs vouaient aux sciences un culte désintéressé."

Und als Uebersetzern und Verbreitern der Arabischen Bildung kam ihnen allerlei zu Gute. Sie waren wohl gehaßt und verfolgt, aber ihre Talente und ihre Ausdauer machten sie überall den Fürsten und Edlen nothwendig. Das gemeine Volk, ohne das Bedürfniß der Bildung und ohne Aussicht auf Geld-Anleihen, überließ sich einem ungezügelten religiösen Haß; aber die Vornehmen verpfändeten den Juden ihre Güter und übergaben ihre Leiber den jüdischen Aerzten; während die Gelehrten arglos ihre Geister den jüdischen Denkern und Uebersetzern hingaben. Die Leichtigkeit, womit die Juden Sprachen lernten, machte sie gleich zu Dolmetschern zwischen Muselmännern und Christen. Und durch ihre Uebersetzungen, wie durch ihre originalen Denker, als Avicebron (Ibn-Gebirol) und Moses Maimonides wurde der Occident von Griechischen und Orientalischen Gedanken durchdrungen *).

---

*) Munk macht sich einer sonderbaren Unrichtigkeit schuldig, wenn er sagt, der scholastische Streit über Nominalismus und Realismus entspränge aus Arabischem Aristotelianismus (Melange p. 335). Es ist allerdings ganz richtig, Albertus Magnus und Thomas Aquinas stu-

Wer die Fons Vitae aufschlägt oder Munk's Abriß derselben liest, wird sich überrascht finden durch die bekannten Züge von Speculationen, welche er den neuesten Deutschen zugeschrieben und von Speculationen aus der Platonischen und Peripathetischen Schule. Wir haben hier nicht Raum zu ihrer Darlegung.

Die Arabischen Philosophen waren alle Männer aus hohen Familien und in bedeutenden Stellungen; sie waren alle außerordentlich bändereich, alle Aristoteliker, alle mehr oder weniger der Fachwissenschaft, besonders der Medicin ergeben. Und doch ließen sie trotz der Vortheile ihrer Stellung, trotz ihres Eifers, die Wissenschaft fast ganz, wie sie sie fanden. Auch kann man ihnen nicht nachsagen, daß sie die Philosophie weiter gebracht haben. Die Fachwissenschaft verdankt ihnen keine keimlegenden Entdeckungen. Sie verbesserten Instrumente, sammelten Thatsachen, erhielten das heilige Feuer lebendig. Aber ihre Arbeiten wurden durch ihre Methode vereitelt; und der einzige Vortheil, den die Welt ihnen verdankt, war die Erhaltung dessen, was Griechisches Denken vor sich gebracht hatte, und der Skepticismus, den sie dem Europäischen Denken aufdrückten.

Aller Schutz von Emirs und Kalifen, alle Anstrengungen der Philosophen vergingen ohne eine breite Grundlage zu legen, worauf spätere Generationen hätten bauen können. In Astronomie, Chemie und Medicin machten die Araber einige untergeordnete Verbesserungen geltend, den Schatz beobachteter Thatsachen bereicherten sie ansehnlich; aber sie entdeckten keine Gesetze und legten keine Gedankenkeime, welche als Antrieb und Richtschnur bei der Forschung thätig sind. Die Nachfolger des großen

dirten Aristoteles in Lateinischen Uebersetzungen aus Hebräischen Uebersetzungen; aber es ist eben so richtig, wie wir gesehn haben, daß der scholastische Streit lange vor dem Bekanntwerden Arabischer Commentatoren begann. Jourdain (Recherches p. 210) und Rénan (Averroes p. 175) versichern uns, daß keine Anführung eines Arabischen Schriftstellers bei den Scholastikern vor dem dreizehnten Jahrhundert vorkommt. Zwar hatten gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts Gondisalvi und Andre gewisse Schriften übersetzt, blieben aber von Nominalisten und Realisten unbeachtet. Und im 11. Jahrhundert hatte der Streit schon alle seine Hauptzüge entwickelt.

Hipparch hatten zu ihrem Schaden die Beobachtung vernachlässigt, und so siechte die Wissenschaft, die er geschaffen hatte, dahin. Nach Delambre*) legten sich die Araber besonders auf Beobachtung; und ihr Mangel an Erfolg gehört zu den merkwürdigen Beispielen, wie unfähig Beobachtung ist, wenn sie nicht durch die richtige Methode geleitet wird, die lehren muß, was und wie man zu beobachten hat. Sie hatten die Mathematik der Alexandriner, aber zum Unglück auch ihre Metaphysik, und die Astrologie der Chaldäer angenommen. Deswegen wendeten sie das herrliche Werkzeug der Trigonometrie, welches Astronomie als eine Wissenschaft möglich gemacht hatte, auf solche Probleme, als den Einfluß der Sterne auf die Schicksale der Menschen an. Außerdem machte ihre abergläubische Verehrung für griechische Theorien ihnen den Fortschritt unmöglich.

Dies verkümmerte ihren Einfluß auf Europa nicht. Einige Schriftsteller bezweifeln den Einfluß und behaupten, das Aufleben der Wissenschaften würde die Griechischen Denker in die Entwicklung Europa's hereingebracht haben und zwar frei von den Arabischen Mißverständnissen. Aber es scheint mir, als sei der intellectuelle Zustand Europa's beim Schluß des 12. Jahrhunderts rasch wieder unter einen Despotismus zurückgesunken, der den Einfluß griechischer Gedanken nicht hätte eingreifen lassen, wären nicht noch andere Ursachen zugleich in Wirksamkeit gewesen. Es ist ganz richtig, Aristoteles' Autorität ging nie ganz verloren, selbst nicht während der dunkelsten Zeit des Mittelalters; ebenso erhielt sich eine Ueberlieferung alter Herrlichkeit, obwohl das Licht selbst nahezu erloschen war. Aber wir müssen hierbei gegen Uebertreibung auf unsrer Hut sein. Unbedingt zu sagen, daß die Bildung nie gänzlich verloren gegangen wäre, weil einige Klöster einige Griechische und Lateinische Werke, die Niemand las, aufbewahrten, könnte irre führen. Jourdain behauptet, im ganzen

*) Astronomie du moyen âge XXXIX. „Ils étaient devenus possesseurs de tous les écrits des Grecs, il était assez naturel qu'ils voulussent réconnaitre par eux-mêmes l'exactitude de ces tables qui devaient servir tous leurs calculs astronomiques et astrologiques.“

Mittelalter wären Seneca's, Lucretius'*) Schriften, Cicero's philosophische Werke, Apulejus, Cassiodorus und Boethius gelesen worden. Sollen diese die antike Bildung vertreten? Und wußte man selbst diese Werke zu schätzen?**) Der geringe Anflug antiker Gelehrsamkeit, welcher sich erhielt, vermochte nichts gegen die massenhafte Unwissenheit der Geistlichkeit.

Die Streitfrage, ob Aristoteles' Schriften in Europa durch die Araber bekannt geworden, hat Jourdain wohl abgemacht. Als Logiker war er bekannt, aber erst im Anfang des 13. Jahrhunderts, als seine metaphysischen und wissenschaftlichen Werke durch die Araber eingeführt wurden, schwang er sich zum princeps philosophorum auf, und wurde für etwas mehr, als einen bloßen Logiker gehalten. Außer der Einführung des Aristoteles regten die Araber in ihren Werken noch einen belebenden Skepticismus an; indirect durch ihre Förderung positiver Forschung, direct durch ihre Behauptung, alle Religionen hätten eine ähnliche Basis; so weit sei irgend eine davon entfernt, allein einen göttlichen Ursprung zu besitzen, während die Uebrigen das Erzeugniß von Irrthum und Betrug wären, daß Alle zusammen nichts andres seien, als die Anstrengungen des menschlichen Geistes, das große Geheimniß zu lösen; und wenn Eine Lösung mehr für sich hätte, als eine andre, so müsse sie sich mit den Ansprüchen der menschlichen Vernunft versöhnen. Dieser Gedanke, der den Geistern verschiedner Denker in frühern

*) Lucretius ist wohl nicht vor der Wiederauflebung der Wissenschaften viel gelesen worden; seine Ansichten müssen zu abstoßend gewesen sein. Ich finde kein Zeugniß dafür, daß er gelesen worden. In Alcuin's Gedicht (angeführt von Heeren, Gesch. der klass. Litt. I, 132), wo die damals berühmten Schriftsteller genannt werden, erscheint Lucretius nicht. In dem Katalog von Bobbio kommt sein Name mit vor; dies ist aber auch die einzige Spur, die ich von ihm finde.

**) Vergleiche Eichhorn: Allgem. Gesch. der Kultur II, 54, 58; und Histoire littéraire de la France VI, 6. Wharton, Hist. of English Poetry I, diss. 2 und Rémusat, St. Anselme de Cantorbery, p. 90.

Tagen dunkel vorschwebte, ist in den letzten Jahren reißend schnell zur Klarheit und zu dem Ansehn der Klarheit hindurchgedrungen. Er hätte nicht auftauchen können, ohne einen genauen und fortdauernden Verkehr zwischen Christen, Juden und Muhamedanern. So lange die Nationen auseinander gehalten wurden, betrachteten sie natürlich ihre Religionen gegenseitig als eine Masse abgeschmackten Aberglaubens; sobald aber eine intellectuelle Vermischung Statt fand, wurden viele scharfsinnige Geister die Uebereinstimmung in Gedanken und Gefühlen und die Aehnlichkeit in den Ansprüchen gewahr. Vergeblich suchten orthodoxe Christen das Judenthum und den Islam zu widerlegen; diese Widerlegungen selbst waren nur Verbreitungen der angegriffnen Gedanken. Sie räumten die thörichten Vorstellungen, gegen die sich Abscheu und Verachtung gerichtet hatte, durch bestimmte Vorstellungen aus dem Wege, die nicht allemal so irrig erscheinen wollten, als der Widerlegende versicherte. Dies ist in der That der strategische Irrthum aller polemischen Theologie. Schweigen ist die stärkste Festung. Wenn die Theologie es unternimmt, zu antworten, so appellirt sie an die Vernunft, und diese Berufung ist oft verderblich für den Glauben. Die Theologie ist nicht in der Vernunft begründet, und sollte ihren Beistand nicht in Beweisen suchen.

Skepticismus hatte es schon vor dem 13. Jahrhundert gegeben, aber keine wirkliche Ungläubigkeit. Diese Lehre und jene Lehre war bestritten und verworfen worden; aber nie hatte man die Grundlage der christlichen Lehre angerührt. Diese erreichte man nun, als man die Idee erreichte, daß alle Religionen eine gemeinschaftliche Grundlage hätten; und dies geschah im 13. Jahrhundert, und kann auf Arabischen Einfluß zurückgeführt werden. Die Auffassung Mahomet's als eines Propheten und Gründers eines monotheistischen Glaubens führte zu dem Schluß, daß es drei Religionen gebe, die auf ähnlichen Prinzipien ruhten, und daß alle drei mit Fabeln vermischt seien. Hieraus entsprang die Mythe von dem Werk; De tribus Impostoribus*).

*) Rénan; Averroes, p. 224. „C'est ici l'idée incrédule par excellence; comme toutes les idées nouvelles, elle correspondit à un

Die Einführung Arabischer Schriften theilt die Geschichte des Mittelalters in zwei scharf geschiedne Epochen. In der ersten war die Philosophie nicht nur der Kirche knechtisch unterworfen, sondern auch ohne Stoff und ohne Methode. Sie lebte von den spärlichen Ueberresten antiker Gelehrsamkeit, wie sie in den Compilationen von Martianus Capella, Beda und Isidor von Sevilla enthalten waren. In der zweiten Epoche bereitete ein großer Zuwachs von Stoff aus den Werken des Aristoteles und der Alexandriner, welche von den Arabern erklärt wurden, den Weg zu der positiven Methode vor.

Ehe wir einen Blick auf diese zweite Epoche werfen, wird es gut sein, wenn wir die Encyclopädie Isidor's von Sevilla, die Etymologiarum libri XX aufschlagen, als einen Anzeiger der Bildung von Zeitaltern, wo Abkürzungen die Forschung ersetzten, und die Erklärung von Ausdrücken für Wissenschaft gehalten wurde. Mehrere Jahrhunderte lang war dies ein Handbuch; und wenn der Leser seinen Inhalt kennen lernt, wird er ohne Zweifel mein Erstaunen theilen, welches ich fühlte, als ich zuerst in meinem Eifer eine bestimmte Vorstellung von der Bildung dieser Zeiten zu gewinnen, damit bekannt wurde.

Das erste Buch handelt von Grammatik. In 39 Kapiteln durchläuft Isidor diesen bedeutenden Gegenstand, der in jenen Tagen von höchster Wichtigkeit war, und es entschlüpfte ihm auch nicht eine einzige Bemerkung, die nur den geringsten Werth hätte. Er begnügt sich damit, eine Worterklärung grammatischer Kunstausdrücke zu geben, ohne alle philosophische Regel. Dann folgen vier Kapitel über Fabel und Geschichte. Ich führe unten zwei

agrandissement de la connaissance de l'univers . . . Quel ébranlement pour les consciences, le jour où l'on s'aperçoit qu'en dehors de la religion que l'on professe, il en est d'autres qui ne sont pas entierement dénuées de raison!" Unter den litterarischen Curiositäten ist dies (imaginäre) Werk, De tribus Impostoribus, gewiß eine der lehrreichsten. Seine Autorschaft ist zuversichtlich verschiednen Schriftstellern, unter Andern auch dem skeptischen Kaiser Friedrich dem Zweiten beigelegt worden. Seine „abscheulichen Lehren" haben beredte Widerlegungen und ungehaltne Proteste hervor gerufen. Und nun haben wir überwältigende Beweise, daß es überhaupt nie ein solches Werk gegeben hat.

davon an; keine Beschreibung kann einen bessern Begriff von dem Werke geben, als sie *).

Das zweite Buch besteht aus 31 kurzen Kapiteln, und handelt in demselben magern Stil von Rhetorik und Dialektik. Das dritte Buch hat 91 Kapitel und giebt die vier mathematischen Wissenschaften, die damals studirt wurden: Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Wenn man wissen will, was man damals über diese Gegenstände wußte und dachte, so wird man diese Kapitel mit Eifer aufschlagen, aber wenige Seiten werden diesen Eifer niederschlagen. Er bleibt seinem Prinzip, nur Worterklärungen der verschiednen Terminologie dieser Wissenschaften zu geben, treu, und verirrt sich daher nie in die Philosophie; ausgenommen in solchen Stellen, wie die über die Macht der Musik **); oder die kurzen, aber interessanten Bemerkungen über die Astrologie als Aberglauben ***). Wie vollständig die

---

*) Cap. XLI. De historia. Historia est narratio rei gestae, per quam ea, quae in praeterito facta sunt, dignoscuntur. Dicta autem Graece historia est ἀπὸ τοῦ ἱστορεῖν, id est videre vel cognoscere. Apud Veteres enim nemo conscribebat historiam nisi is qui interfuisset, et ea, quae conscribenda essent, vidisset. Melius enim oculis quae fiunt deprehendimus quam quae auditione collegimus. Quae enim videntur sine mendacio proferuntur. Haec disciplina ad grammaticam pertinet: quia quidquid dignum memoria est, literis mandatur. Historiae autem ideo monumenta dicuntur, quod memoriam tribuunt rerum gestarum. Series autem dicta per translationem a sertis florum, invicem comprehensorum.

Cap. XLIII. De utilitate Historiae. Historiae gentium non impediunt legentes in iis, quae utilia dixerunt. Multi enim sapientes praeterita hominum gesta ad institutionem praesentium historiis indiderunt. Siquidem et per historiam summa retro temporum annorumque supputatio comprehenditur: et ea per consulum regumque successum multa necessaria perscrutantur. Op. ed. Arevali. Roma, 1795, 7 Vol. 4to. III. 73.

**) Op. cit. p. 133.

***) Cap. XXVII. De differentia Astronomiae et Astrologiae. Inter astronomiam autem et astrologiam aliquid differt. Nam astronomia conversionem coeli, ortus, abitus, motusque siderum continet, vel qua ex causa ita vocentur. Astrologia vero partim naturalis partim superstitiosa est. Naturalis dum exequitur solis et lunae cursus, vel stellarum

glänzenden Arbeiten Hipparch's und Ptolemäus' von der Scene verschwunden waren, wie vollständig ihre Resultate und ihre Methoden der Vergangenheit angehörten, kann man daran sehen, daß Isidor in seinem Kapitel über die Größe der Sonne und des Mondes keine bestimmtere Auskunft geben kann, als: die Sonne sei größer als die Erde, und der Mond kleiner als die Sonne.

Das vierte Buch über die Medicin besteht aus 13 etymologischen Kapiteln; das fünfte, combinirt sonderbar genug Gesetzgebung und Chronologie! Das sechste Buch handelt von den kanonischen Schriften, von Bibliotheken, Büchern, Buchbinderei, Schreibmaterialien und der Bestimmung des Osterfestes; das siebente von Gott, den Engeln, den Propheten und den Mönchen; das achte von den Juden und ihren Secten. Darunter ist die pikante Bemerkung über die Heretiker, die Hemerobaptisten hießen. Daß diese ihren Begriff von Reinlichkeit mit Frömmigkeit gleichsetzten und es so weit trieben, daß sie ihre Kleider und ihren Körper alle Tage wuschen!*) Die Liste der christlichen Ketzer, welche folgt, ist interessant wegen der ausführlichen Aufzählung, obgleich nichts magerer sein kann, als die Andeutung ihrer Ansichten.

Das neunte Buch handelt von Sprachen, den Namen der Nationen, und Civil- und Militär-Titeln. Das zehnte ist eine alphabetische Aufzählung von Etymologien und absurd genug. Das elfte handelt vom Menschen und von Vorbedeutungen in vier kurzen Kapiteln. Darin erfahren wir, der Name Homo wäre dem Menschen gegeben, „quia ex humo factus est"; und sein Körper heißt corpus: „quod corruptum perit". Dann folgt eine Erklärung der anatomischen Ausdrücke. Das zwölfte Buch handelt von den Thieren, ohne einen Strahl des Lichts.

---

certasque temporum stationes. Superstitiosa vero est illa quam mathematici sequuntur qui in stellis augurantur, quique etiam duodecim signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu nativitates hominum et mores praedicere conantur. p. 144.

*) „Hemerobaptistae, eo quod quotidie vestimenta sua et corpora lavent," op. cit. p. 351.

Das dreizehnte und vierzehnte von Geographie und Meteorologie; das fünfzehnte von dem Ursprung von Königreichen, öffentlichen Gebäuden und Landstraßen; das sechzehnte von Mineralogie, Maßen und Gewichten; das siebzehnte vom Ackerbau; das achtzehnte vom Krieg und Jagd; das neunzehnte von Schiffen, Baukunst und Kleidern; und das letzte Buch von Nahrungsmitteln, Hausrath, Fuhrwerken und Ackerbau-Werkzeugen.

Jeder, der nur oberflächlich mit der Philosophie jener Tage bekannt ist, braucht nur eine solche Wissenschaft, als diese Encyclopädie giebt, damit zu verbinden, um sich einen Begriff von der Bildung zu machen, welche die Arabischen Einflüsse zu beleben hatten.

Drittes Kapitel.

Das Aufkommen der positiven Wissenschaft.

1. Das dreizehnte Jahrhundert.

Das dreizehnte Jahrhundert eröffnet eine neue Aera; in ihm und nicht im sechzehnten müssen wir den Ursprung, sofern ein Ursprung bestimmt nachgewiesen werden kann, der modernen Aera erkennen. Die Scholastik war keineswegs todt; ja die berühmtesten Scholastiker, Albertus Magnus, Aquinas, Duns Scotus und Occam müssen wir noch erst vorführen; aber die Scholastik hatte all ihre Probleme, all ihre Methoden und all ihre Lösungen vorgetragen. Die berühmten Doctoren, die nun folgten, konnten nur die alten Formeln handhaben. Unterdessen war der furchtbarste Feind der Scholastik, der sie zuletzt in die vollständigste hülfloseste Flucht schlagen sollte, im Felde erschienen.

Zwei sociale Einflüsse von unberechenbarer Wichtigkeit erscheinen jetzt zum ersten Mal. Sie sind, was Auguste Comte die industriellen und wissenschaftlichen Elemente nennt. Nach dem feudalen System wurde die Gesellschaft von zwei großen Mächten, der militärischen oder weltlichen und der clerikalen oder geistlichen, regiert. Mit dem 16. Jahrhundert hatte sich jede von ihnen anscheinend zu immerwährender Herrschaft festgesetzt; aber

mit einem Rückblick entdeckt man selbst da den Samen zu unvermeidlicher Auflösung. Dieser Samen sind die industriellen und wissenschaftlichen Richtungen. Die Gesellschaft schritt vorwärts, die militärische Thätigkeit nahm almälig an Bedeutung ab, und die industrielle nahm ebenso allmälig zu. Auch die Wichtigkeit der geistlichen Thätigkeit nahm ab, so wie die Gedanken der Menschen sich langsam änderten, und einen andern allgemeinen Begriff von der Welt faßten, und, wie die Unzulänglichkeit theologischer Meinungen täglich im Contrast mit der Gewißheit der exacten Wissenschaft mehr hervortrat. Die Gesellschaft gründete sich nicht mehr vorzugsweise auf den Krieg. Der Friede gestattete industrielle Entwicklung, und die Industrie forderte dringend Frieden. Die Armee wurde nun Dienerin der Gesellschaft, und selbst ihre Bedeutung als eine Dienerin hat langsam, aber unvermeidlich abgenommen. Ebenso verlor die Kirche, welche früher die geistige Macht vertrat, welche den Glauben und mit dem Glauben, die Handlungen der Gesellschaft geregelt hatte, ihre Obergewalt und allmälig ihren Anhalt in den Ueberzeugungen, so wie die verschiednen Gebiete des Denkens eins nach dem andern von dem positiven Wissen in Besitz genommen wurden. Ihre Stellung ist jetzt zu der eines freundlichen Ermahners herabgekommen, und selbst so erhält sie sich nur durch einen fortdauernden Kampf. Selbst ihre Anhänger erwarten nur von ihr eine feierliche Genehmigung, nie eine wissenschaftliche Führung. Sie machte einst Anspruch darauf, alle Fragen zu entscheiden; jetzt werden ihr gar keine vorgelegt, ausgenommen solche, die auf eine andre Welt Bezug haben. Die Angelegenheiten dieser Welt sind ihrer Gerichtsbarkeit längst entzogen.

Dies ist das Ergebniß einer 600jährigen Entwicklung gewesen, die man im 13. Jahrhundert nicht erwartete und nicht einmal in dem unsrigen allgemein zu schätzen weiß. Sie hat heftige Kämpfe durchgemacht. Sowohl die militärische, als die geistliche Gewalt ist herunter, wie die industrielle und wissenschaftliche Macht heraufgekommen ist. Die Trennung der weltlichen und geistlichen ist noch nicht vollendet, aber die Verwaltung der weltlichen Angelegenheiten ist aus den Händen der

Gewalt in die des Gesetzes übergegangen; und die Besorgung der Angelegenheiten des Geistes ist aus der Herrschaft des Glaubens in die des Denkens übergegangen. Eine gründliche Aenderung ist in unsrer allgemeinen Auffassung der Welt bewirkt worden; der Glaube an übernatürliche Einwirkungen hat dem Glauben an natürliche, der sich fortdauernd weiter ausbreitet, Platz gemacht. Mit andern Worten der theologische Gesichtspunkt ist in allen Fragen, die nicht unmittelbar die Religion berühren, aufgegeben worden. Statt uns die Welt unter der Herrschaft von Willensacten zu denken, die ihrem Wesen nach veränderlich sind, haben wir gelernt, sie uns unter der Herrschaft von Gesetzen zu denken, die ihrem Wesen nach unveränderlich sind, weil sie Aeußerungsweise inwohnender Kräfte und die Verhältnisse natürlicher Eigenschaften der Dinge sind. Diese gewaltige Veränderung wurde langsam bewirkt. Jahrhunderte von Beobachtung und Nachdenken waren nöthig, ehe die verschiednen und anscheinend veränderlichen Erscheinungen der äußern Ordnung der Dinge als Aeußerungen einfacher und unveränderlicher Agentien aufgefaßt wurden, der Welt inwohnender Kräfte, nicht außerweltlicher Kräfte, die in Majestät und erhabner Unabhängigkeit von ihr entfernt sind.

Eine solche Veränderung ist wirklich eine gründliche. Sie ist allen ursprünglichen Vorstellungen entgegen und findet bei dem unvollkommen Gebildeten noch Widerstand. Es ist die Eroberung wissenschaftlicher Forschung, welche zuerst die ursprüngliche Vorstellung störte, indem sie bewies, daß unsre Erde weit davon entfernt sei, den größten Gegenstand im Universum zu bilden, dem alle andern untergeordnet wären. Die Astronomie wies mit ihrer strengen Methode der Erde ihren Platz unter den Himmelskörpern an*). Später gab die Biologie einen Be-

*) Das Zugeständniß der Thatsache, daß die Erde im Vergleich zu andern Himmelskörpern klein sei, gab unwiderstehlich die Vermuthung an die Hand, daß diese Himmelskörper auch bewohnt seien. Die Menschen sträubten sich gegen diesen Schluß und sträuben sich noch dagegen. Thomas Aquinas versichert, es könne nur Eine bewohnte Welt geben,

weis, den man als Ergänzung hierzu betrachten kann, sie bewies nämlich, daß der Mensch nicht der Herr der Schöpfung, sondern nur der Gipfelpunkt der Thierreihe sei. Anstatt daß ihm das Universum untergeordnet war, wurde bewiesen, daß dies ein ungeheures System herrlichen Lebens sei, in dem er nur ein bescheidnes Theilchen bilde. Diese Ideen setzten sich in den Geistern der Menschen fest, und bahnten den Weg für die Auffassung, daß die Gesellschaft selbst in ihrer Entwicklung nicht weniger strenge durch Gesetze bestimmt sei; daß also, gerade wie im Leben des Individuums, sich verschiedne Lebensalter folgen, so im Leben der Humanität die Epochen aufeinander folgen, und jedes Lebensalter und jede Epoche das Product der vorhergehenden ist.

Die Folgen dieser Veränderung in unsrer Weltanschauung, wodurch der ganze Umfang der Erscheinungen von dem Vorübergehen eines Sternes bis zu dem Glauben einer Nation, von der Entwicklung einer organischen Zelle, bis zur Entwicklung der Wissenschaft, alle dem Gesetz unterworfen werden — lassen sich unter zwei Abtheilung, der theoretischen und praktischen zusammenfassen. Die theoretische Folge ist die Beschränkung unsrer speculativen Thätigkeit auf die Probleme, die sich verificiren lassen; eine Beschränkung, welche unsre Macht durch Oeconomisirung unsrer Anstrengungen und durch die Bestimmtheit unsres Zwecks intensiv verstärkt. Die praktische Folge ist, daß wir, da wir einmal die Art und Weise der Thätigkeit der innewohnenden Kräfte entdeckt haben, oft vorhersehen können, was unter gegebenen Bedingungen geschehen wird; und daß wir sie also entweder modificiren können, um sie unsern Bedürfnissen anzupassen, oder daß wir uns ihnen mit Ergebung unterwerfen, wo wir finden, daß sie unvermeidlich sind.

Es war im 13. Jahrhundert, wo die großen socialen und intellectuellen Einflüsse das Werk der Auflösung und Wiederher-

---

und seine Gründe sind folgende: Wenn man eine zweite zugäbe, so wäre kein Grund vorhanden, nicht auch eine dritte, und so ins Unendliche mehr zuzugeben, „und dies würde der Wahrheit und der Offenbarung zuwiderlaufen".

stellung begannen. Ich kann mich hier nicht dabei aufhalten, die verschiednen Ansprüche dieser Epoche aufzuzählen, die Bedeutung ihrer politischen, religiösen und socialen Kämpfe, den Glanz ihrer Architectur, die reißend schnelle Entwicklung ihres Handels; ich habe es hier mit ihrer Philosophie zu thun, und besonders mit den neuen Richtungen, die ihrer Bewegung durch die Einführung Griechischer und Arabischer Wissenschaft gegeben wurden. Am Ende des 12. Jahrhunderts war die Scholastik in Mysticismus übergegangen; im Gefühl des Ueberdrusses ihrer Ohnmacht war die Vernunft noch einmal in Gefahr, die unterwürfige Magd des Glaubens zu werden. Wir begegnen hier der zweifachen Forderung, die der Autorität, und die der Freiheit, denen die Einführung des Aristoteles und das weitere Umsichgreifen der Naturforschung entsprachen. Sie lassen sich am besten an zwei hervorragenden Gestalten, Albertus Magnus und Roger Bacon betrachten: der Erstere ist die hervorragendste Person des Jahrhunderts und kann als die Verkörperung des Princips der Autorität angesehen werden; der letztere ist so entschieden der Prophet der neuern Forschung, daß seine wahre Stellung erst in neuern Zeiten verstanden worden ist.

2. Albertus Magnus.

„Aristoteles' Affe", wie er nicht ohne Grund genannt wurde, suchte die theologische Auffassung der Welt dadurch zu stärken, daß er alle Arten von Erscheinungen in einem encyclopädischen System mit dieser Auffassung in Harmonie brachte. Ich bin nur aus zweiter Hand mit seinen Werken bekannt. Und in der That können wir in den Ausführungen, die uns Jourdain, Hauréau und Rousselot*) geben, Alles finden, was wir nur zu wissen

*) Das Werk von Pouchet, histoire des Sciences naturelles au moyen âge; ou Albert le Grand et son Epoque, Paris 1853 ist eine armselige Zusammenstoppelung aus abgeleiteten Quellen. Welchen Werth D'Assailly's Werk über Albert den Großen hat, weiß ich nicht; es heißt: l'ancien monde devant le nouveau, Paris 1870; aber der Bücher über diesen Gegenstand sind so wenige, daß es dem Leser vielleicht lieb ist, von diesem zu hören.

brauchen. Albert, Graf von Bollstadt, wurde in Lavingen in Schwaben 1193 geboren. Er studirte Dialektik in Paris, Mathematik und Medicin in Padua, und Metaphysik an vielen Orten; dann ging er unter die Dominikaner, und wurde als Prediger und Lehrer berühmt. Dies war in der That sein wahrer Beruf; und nachdem er manche hohe Ehrenstellen bekleidet hatte, gab er seinen Bischofssitz auf, kehrte auf seinen Lehrstuhl nach Köln zurück und starb dort im 80. Lebensjahre, und hinterließ einen gewaltigen Ruf und Werke, welche sich in Jammy's Ausgabe auf 21 dicke Foliobände belaufen. Sagen haben sich um seinen Namen gesammelt. Vincent de Beauvais nannte ihn einen Magiker und das Volk glaubte in einer ganz andern Bedeutung an seine Magie. Alchemie war sein Lieblingsstudium, und obgleich jede wissenschaftliche Forschung der Verwandtschaft mit den dunkeln Mächten verdächtig war, so galt doch die Alchemie ganz besonders für ein Werkzeug der Magie.

Albertus Magnus brachte von sich aus die Philosophie nicht weiter, machte aber einen mächtigen Eindruck auf die Denkungsweise seiner Zeit durch den encyclopädischen Charakter seiner Werke. Er wiederholte jede Abhandlung von Aristoteles mit Commentaren, und mit solchen Zusätzen, wie sie die Schriften der Araber gaben. Daß er Aristoteles häufig mißverstand, mag sowohl an den verdorbenen Arabischen Quellen liegen, auf die er sich verließ *), als an der theologischen Richtung, womit er sie nothwendig auffaßte. Von Natur und durch Erziehung war er gegen Neuerungen eingenommen, besonders in theologischen Fragen. „Uberall, wo man göttliche Dinge berührt," sagt er, „muß der Glaube über die Vernunft vorherrschen und die Autorität über das Raisonnement"; und folglich hatten die Aussprüche von Aristoteles, obgleich sie in der Philosophie Autorität waren, dennoch den Entscheidungen der Kirche, so oft ein Widerspruch hervortrat, zu weichen; daß alle Beide der objectiven Wahrheit weichen könnten, ist eine Möglichkeit, an die nie gedacht wurde.

---

*) Jourdain beweist dies ausführlich in seinen recherches sur les traductions latines d'Aristote.

Trotz seiner Verehrung für Autorität, erklärt sich sein hervorragender Ruf hinlänglich daraus, daß er im Mittelalter der erste Lehrer war, der öffentlich über die verschiednen Abhandlungen von Aristoteles las. Durch Ausbreitung der Gedanken des Aristoteles und der Araber erweiterte er den Gesichtskreis der Philosophie und reizte die Geister der Menschen zu Forschungen in andern Richtungen, als die Scholastik sie bisher verfolgt hatte. Physik, Alchemie, Naturgeschichte, Ethik wurden allerdings nur unvollkommen behandelt; aber es war schon etwas Großes, daß sie nur überhaupt behandelt wurden. Außerdem fand der Skepticismus auf einem andern Wege, allerdings unbewußt, darum aber nur so viel wirksamer, eine Unterstützung in Albertus' Manier, die auch alle seine Nachfolger beibehielten, zuerst die Einwürfe aufzuzählen, die gegen jede Behauptung erhoben werden können, und sie dann nach einander zu widerlegen. Zwar war diese Widerlegung nicht viel mehr, als eine Berufung auf die Autoritäten; aber die bloße Gewohnheit der Erörterung konnte nicht fehlen, Skepticismus zu entwickeln.

Die ganze Entwicklung seiner Wirksamkeit erscheint in Thomas von Aquino, dem größten Scholastiker. Er führte den Beinamen: Doctor Angelicus, wurde 1227 geboren und starb 1274*).

Der Vertreter der kritischen und damit revolutionären Bewegung ist aber:

3. Roger Bacon.

Er ist einer der interessantesten Schriftsteller des ganzen Mittelalters für die, welche der Entwicklung des Denkens nachgehen. Erschöpfend können wir hier seine Arbeiten nicht behandeln, und müssen den Leser auf die vortrefflichen Quellen verweisen, die unten genannt werden**).

---

*) Mehrere wichtige Abhandlungen von ihm hat Prof. Rossi in seinem Opusculi filosofici, Florenz 1864, zugänglich gemacht.

**) Emile Charles: Roger Bacon, sa vie, ses ouvrages, ses doctrines d'après des textes inédits. Paris 1861. — Rogeri Baconis: opera inedita, edited by J. S. Brewer. London 1859. Dazu noch das Opus Majus, herausgegeben von Jebb.

Roger Bacon ist ein kräftiger Vertreter des aufrührerischen Geistes des 13. Jahrhunderts und hatte, wie seines Gleichen in allen Jahrhunderten ein edles Vorgefühl dessen, was da kommen mußte, und ein unbegrenztes Vertrauen auf die Verwirklichung seiner Hoffnung. Eine ärgerliche Geringschätzung seiner Zeitgenossen und eine feurige Theilnahme für alle Neuerer beleben fast jede Seite seiner Werke. Dabei giebt sein prahlerisches Zutrauen auf sein Wissen und auf die gewaltigen Erfolge, die man sehen würde, wenn er nur Einmal seinen eignen Weg gehen dürfte, seinen vereitelten Bemühungen ein gewisses rührendes Interesse. Aus gelegentlichen Andeutungen erfahren wir, daß es eine Anzahl unabhängiger Denker gab, die über die faule Unwissenheit der Menge und über die müßige Geschäftigkeit der Scholastiker erhaben war, größere Freiheit des Denkens und einen weitern Umfang der Forschung verlangte, Mathematik und Physik studirte, von großen Umwälzungen träumte, und die blinde Unterwürfigkeit unter Schrift und Satzung angriff. Sie waren Roger Bacon's Lehrer und Freunde. Alle überragend steht Robert Grossetete, Bischof von Lincoln, da; ein Mathematiker, der an Aristoteles verzweifelte und selbst zu entdecken suchte, was die Dunkelheit der Uebersetzungen verbarg, ein Gegner der Mönche, ein Gegner des Papstes und ein Mann, der sein Bild dem Volksgeiste mit Bewunderung, nicht ohne abergläubischen Schrecken aufdrückte. Er war ein Vorläufer Bacon's und als solcher kam er in den Ruf eines Zauberers; als Vorläufer von Wiclef hatte er den Papst den Antichrist genannt*).

Bacon wählte sich schon früh seinen Beruf. Er betrachtete alle Scholastiker als Barbaren in Vergleich mit Aristoteles und den Arabern; aber selbst Aristoteles wollte er nicht als unfehlbar annehmen; Erfahrung wäre ein treuerer Führer, etwas Grammatik und Mathematik besser, als alle Metaphysik der Schulen. Er lernte Griechisch, Arabisch, Hebräisch, Chaldäisch, studirte Mathematik, Alchemie, Optik und den Ackerbau. An Experimente, erzählt er uns, habe er 2000 Livre gewendet. Man wunderte

*) Emile Charles, p. 7.

sich, daß er sich nicht zu Tode arbeitete. Unglücklicher Weise wurde ihm die Bekanntmachung der Frucht seines vierzigjährigen Studiums, die nach seiner Ansicht die hungrige Welt befriedigt haben würde, verboten. In einer bösen Stunde war er unter die Franziskaner gegangen. Seine Obern verboten ihm, sei es aus Eifersucht, sei es aus Schrecken vor der Richtung, die sie bei ihm entdeckten, das Schreiben. Wenn er es wagte, einen wißbegierigen Bruder zu unterrichten, war Einsperrung bei Wasser und Brod und die Zerstörung seines Buchs die Strafe. Er wurde wie ein ungehorsamer Schulbube oder wie ein verdächtiger Ketzer behandelt. Bücher wurden ihm verweigert. Wenn er seine Schüler rechnen und die Sterne beobachten lehren wollte, so schloß man auf die Einwirkung des Teufels *). Und nicht nur im Mittelalter haben Männer, die für weise und unbestritten fromm galten, die Kenntniß der Natur für eine indirecte Unterstützung der Absichten des Satans gehalten; bloß weil diese Kenntniß aus den Quellen, die sie für ausschließlich heilig ansahen, nicht zu erlangen war. Dies wird uns darauf vorbereiten, Papst Clemens IV. zu verstehen. Dieser wünschte, Bacon möge ihm sein Werk schicken, und doch, während er ihm die Erlaubniß gab, seinem Vorgesetzten ungehorsam zu sein, schärfte er ihm die Nothwendigkeit ein, es heimlich und in aller Eile zu thun. Der Papst hatte wissenschaftliche Gelüste und war sehr neugierig, was Bacon mitzutheilen hätte; aber er kannte den Zeitgeist und die Macht der Franziskaner **).

---

*) E. Charles führt einen alten Kirchenhistoriker an, der sagt: „Der Bruder Bungay war sehr gelehrt in der Mathematik, entweder durch die Inspiration des Satans oder durch den Unterricht Roger Bacon's.“ Roger Bacon dagegen sagt, die Vernachlässigung der Mathematik wäre Satans Werk: Et hoc diabolus procuravit quatenus radices sapientiae humanae ignorarentur.“ Opus III, C. XX. p. 66.

**) Ozanam: Dante et la Philos. catholique au XIIIme siècle, 1847, p. 26, drückt einen äußerst ungehörigen Hohn gegen die Reformatoren aus: „Plus tard, et à l'époque de la Réforme, ses manuscrits furent brûlés dans l'incendie d'un couvent de son ordre, par des hommes qui prétendaient rallumer le flambeau de la raison éteint par les moines

Das Werk, welches Clemens zu haben wünschte, war noch nicht geschrieben; aber sein Wunsch war für Bacon ein willkommner Antrieb und er antwortete: „Ich fühle mich ungewöhnlich gestärkt und es ergreift mich ein neuer Eifer des Geistes. Ich muß Ew. Heiligkeit sehr dankbar sein, daß Sie von mit gefordert, was ich so lebhaft gewünscht habe, Ihnen mitzutheilen, woran ich mit großer Mühe gearbeitet und was ich mit vielfachen Kosten an's Licht gebracht." Die Aufgabe wurde ihm durch seine Armuth noch schwerer gemacht. Brewer sagt: „Um Clemens IV. eine richtige Rechenschaft von seinen Forschungen zu geben, die er 40 Jahre lang sorgfältig und ununterbrochen fortgesetzt hatte, brauchte er reichliche Unterstützung gebildeter Schreiber, und ihre Dienstleistungen konnte er von seinem Orden nicht erwarten. Ein gelehrtes Werk über Wissenschaft und Sprachen erforderte im 13. Jahrhundert eine Menge geschickter Abschreiber, die mehr als die gewöhnliche Fertigkeit besaßen, Tabellen machen, Erläuterungen zeichnen konnten und etwas vom Griechischen und Hebräischen verstanden. Wo waren solche Leute zu haben?" Dazu hatte der Papst es nicht gewagt, sich für Bacon an seine Vorgesetzten zu wenden, und dieser schrieb an ihn: „Sie haben vergessen, mit meinen Vorgesetzten ein Wort zu meiner Entschuldigung zu reden, und da ich ihnen das Geheimniß nicht mittheilen konnte, legten sie mir Hindernisse in den Weg." Und dies war noch nicht das Aergste. „Es war noch ein anderes Hinderniß vorhanden," schrieb Bacon, „welches beinahe die ganze Sache über den Haufen geworfen hätte; und das war Mangel an Geld. Denn ich hatte mehr als 60 franz. Livre auszugeben . . . und Ihre Abgesandten wollten keinen Pfennig auslegen, obgleich ich ihnen sagte, ich wollte Sie's wissen lassen, wie viel es wäre, und es würde Alles bezahlt werden; Sie wissen, daß ich kein Geld habe, und als armer Bettelmönch keins haben kann; so ist es mir auch unmöglich, zu borgen."

---

du moyen âge." Wenn wir auch die Gewaltthätigkeit der Reformatoren nicht entschuldigen, so haben sie doch wohl wissentlich keine Bücher vertilgt, deren Abfassung die Mönche nach Möglichkeit zu verhindern gesucht, und die ihre Nachfolger sich wohl hüteten zu veröffentlichen.

Sein Muth besiegte indessen alle Hindernisse. In 18 Monaten hatte er für den Papst das Opus Majus, Opus Minus und Opus Tertium verfaßt und abgeschrieben. „Als ein Beweis einer gewaltigen Anstrengung und eines fast übermenschlichen Fleißes," sagt Brewer*), „müssen diese drei Antworten auf das Verlangen des Papstes unter die größten Merkwürdigkeiten der Litteratur gerechnet werden, ganz abgesehn von ihrem innern Werth. Und während dieser arme Gelehrte so jämmerlich gegen äußere Hindernisse kämpfte, wurde seinen Nebenbuhlern Aquinas und Albertus Magnus geschmeichelt und geholfen von allen weltlichen und geistlichen Würdenträgern. Gerade um diese Zeit war es, wo „Albert le Grand donnait à l'Empereur cette fastueuse hospitalité qui l'a rendu célèbre dans l'imagination populaire"**).

Das Schicksal der Werke, die unter so ungünstigen Umständen geschrieben wurden, war kläglich. Sie waren ihrem Zeitalter zu weit voraus, um gewürdigt zu werden; sind daher auch erst in der neusten Zeit aus der Vernachlässigung und von dem Verderben gerettet worden, das Manuscripten unvermeidlich bevorsteht. Das Opus Majus wurde 1733 von Jebb herausgegeben, und das Opus Minus und Opus Tertium erschien zuerst 1859. Nach Charles erwähnt nicht ein einziger Doctor des 13. oder 14. Jahrhunderts Bacon, weder tadelnd, noch rühmend. Solche durchgreifende Angaben muß man mit Vorsicht aufnehmen; doch mögen wir daraus abnehmen, daß Bacon's Name so selten angeführt wurde, daß der Biograph ein Recht hatte zu sagen, sein Einfluß sei nicht empfunden worden. „Ses idées, enseoelies dans ses manuscrits, devaient y rester près de trois cents ans jusqu'à ce qu'un autre Bacon vint les reprendre pour son compte, y ajouter encore, et mieux servi par les circonstances, les faire passer définitivement dans la science."

Beim ersten Lesen des Opus Majus war ich überrascht und erfreut, so erstaunlich schien mir die Einsicht, womit Bacon verschiedne leitende Ideen der positiven Philosophie vorweggenommen

---

*) Preface XLV.

**) Charles, p. 31.

hatte. Bei näherer Bekanntschaft mäßigte sich meine Ueberraschung und meine Bewundrung, ich sah, ich hatte der gewöhnlichen Versuchung, in alte Texte die Gedanken moderner Denker hineinzulesen, nachgegeben. Aber selbst nach dieser Berichtigung und nähern Prüfung der wissenschaftlichen Begriffe und vorgeblichen Entdeckungen Bacon's, welche ihre Ansprüche auf ein sehr bescheidnes Maß zurückbrachten (wie ich in der Geschichte der exacten Wissenschaft dies ausführlich erläutern werde) blieb noch Bewunderung genug, für einen kühnen Denker und einen der ausgezeichnetsten unter den vernachlässigten Helden der Menschheit. Gegen seine Zeitgenossen gehalten, ist er ein Riese, und die Vergleichung mit seinem berühmten Namensvetter, Franz Bacon, vermindert seine Vorzüge keineswegs. Es ist wirklich ein sehr interessanter Punkt, daß eine höchst merkwürdige Liste von Parallelstellen, außer der Aehnlichkeit der Ansichten selbst, aufgestellt werden kann, obgleich nicht die geringste Wahrscheinlichkeit vorhanden war, daß Franz Bacon auch nur eine einzige Seite aus Roger Bacon's Werk*) gelesen, sei es im Original, welches nicht gedruckt war, oder sei es bei einem andern Autor, weil es nirgends angeführt worden ist. Wäre es äußerlich nur im Entferntesten möglich, so würden die stärksten innern Gründe dafür sprechen, daß Franz Bacon ihn ausgeschrieben habe; so aber müssen wir einfach ein Zusammentreffen zugeben, wenn uns nicht etwa eine umfassendere Kenntniß mit der Litteratur des Mittelalters zeigen sollte, daß Beides zu einer gemeinschaftlichen Quelle zurückzuführen wäre. Einiges folgt in der That ganz natürlich aus dem Streit gegen Aristoteles und den Streit gegen die scholastische Methode, welcher für Beide die Hauptsache war. Sie hatten die Leerheit des Syllogismus durchschaut und konnten sich daher nur zur Erfahrung flüchten; sie hatten die ermüdende

*) Von der Abhandlung De Mirabil. Potest. Artis et Naturae erschien 1618 eine Uebersetzung; diese kann Franz Bacon gesehen haben; wenigstens führt er daraus ein oder zwei Geschichten in seiner Hist. Vitae et Mortis an, und setzt hinzu, er glaube nicht daran; und an einer andern Stelle in dem Temporis Partus Masculus spricht er geringschätzig von seinem großen Namensvetter.

Nutzlosigkeit der Scholastik eingesehen, und konnten daher nur mit größerem Nachdruck auf die „Früchte" sehen, und den Nutzen zu ihrem Zweck machen. Sie hatten gesehen, daß Alles auf dem Irrwege war, weil Jeder eine falsche Methode befolgte; daß daher dem Geist gewisse Idole vorschwebten, war ein naheliegender Gedanke, und das Wesen dieser Idole konnte nicht sehr verschieden ausgedrückt werden. Endlich hatten sie ein unbedingtes Vertrauen auf ihre eigne Methode, und so war es natürlich, daß Beide in den seltsamen Irrthum fielen, ihre Methode würde so zu sagen, die Geister der Menschen gleich, und die Wissenschaft Allen leicht zugänglich machen*). Auf solche Aehnlichkeit läßt sich weniger ein Vorwurf des Ausschreibens gründen, als auf Aehnlichkeiten im Ausdruck (z. B. die Vorrechte des Experiments) und auf unbedeutende Sätze. Brewer spielt in seiner Vorrede darauf an**). Vier große Hindernisse (veritatis offendicula) liegen dem Forscher im Wege und sind nach Bacon folgende: 1) Der Einfluß unzuverlässigen und werthlosen Zeugnisses, fragilis et indignae auctoritatis exemplum. 2) Gewohnheit, consuetudinis

---

*) Franz Bacon's Glauben an seine Methode ging sehr weit; aber Roger übertraf ihn; nicht nur erklärte er, einen lernbegierigen Schüler könnte er in 3 bis 6 Monaten Alles lehren, woran er 40 Jahre gelernt hatte; sondern sogar, drei Tage würden für das Hebräische oder Griechische ausreichen. Opus Tertium XX p. 65. Während ich vollkommen mit Spedding übereinstimme, daß nur eine entfernte Aehnlichkeit zwischen den „Offendicula" Roger's und den „Idols" von Franz Bacon Statt findet, so bin ich mit Ellis' Urtheil nicht einverstanden, „daß die allgemeine Aehnlichkeit des Geistes, in dem die beiden Bacons von der exacten Wissenschaft und ihrer Verbesserung sprechen, unbedeutend sei". (Bacon's Works I. 90.) Gerade hier scheint mir die Aehnlichkeit in die Augen zu springen.

**) Ich zähle solche Aehnlichkeiten, wie das berühmte Epigramm von Franz Bacon: „Antiquitas seculi juventus mundi" nicht mit, obwohl sein Gedanke durch Roger klar ausgesprochen wird: „quanto juniores tanto perspicaciores, quia juniores posteriroes successione temporum ingrediuntur labores priorum." Opus Majus VI, p. 7. Venet. 1750. Denselben Gedanken findet man bei andern Schriftstellern, unter andern bei Giordano Bruno, (Opera I, p. 132). Der glückliche epigrammatische Ausdruck kommt Franz Bacon zu.

diuturnitas. 3) Die Unvollkommenheit ungebildeter Sinne, vulgi sensus imperiti. 4) Das Verbergen unsrer Unwissenheit durch Prahlerei mit unsrer scheinbaren Weisheit, propriae ignorantiae occultatio cum ostentatione sapientiae apparentis.

Am ausführlichsten und nachdrücklichsten spricht er über den Einfluß der Autorität: nam auctoritas solum allicit, consuetudo ligat, opinio vulgi obstinatos parit et confirmat. Er zeigt, wie trügerisch die Autorität auch der weisesten Philosophen und der berühmtesten Kirchenväter ist, „die zwar weise waren, aber nicht weise in ihrer Widersetzlichkeit gegen die Wahrheit;" und erklärt einen Beweis für schwach, wenn er nur auf Ueberlieferung oder auf der Weisheit unsrer Vorfahren beruht; wir sollten vielmehr vermuthen, je älter und gewöhnlicher ein Glaube, desto größer sei die Möglichkeit, daß er ein bloßes Vorurtheil sei. sei. Die Volksmeinung fordert seinen Spott heraus. Der Pöbel verließ Christus, dem er zwei Jahre lang gefolgt war, und schrie: „Kreuzige ihn!" Die Philosophie ist immer verfolgt worden. Aristoteles wurde verleumdet, Avicenna verfolgt, Averroes verschrieen: „Jeder, der es unternommen hat, die Philosophie zu reformiren, hat allen möglichen Widerstand gefunden; dennoch hat die Wahrheit triumphirt, und wird triumphiren, bis der Antichrist kommt*).

Aber wir müssen nicht voreilig annehmen, daß Bacon über die Autorität so gedacht, wie die modernen Empörer. Es ist ja ein Mönch des 13. Jahrhunderts, der den übeln Einfluß intellectueller Knechtschaft verwirft, das müssen wir bedenken, und wir werden begreifen, wie er mit vollkommner Wahrhaftigkeit hinzufügen konnte: Ich spreche nicht von der Wahrheit und gediegnen Autorität, welche durch Gottes Wohlgefallen der Kirche in die Hände gegeben ist, oder welche die heiligen Philosophen und untrüglichen Propheten durch ihr eignes Verdienst erworben haben." Anderswo findet er das Mittel gegen die Uebel zuerst

---

*) Opus Majus p. 10. Opus Tertium IX, p. 28: „Certo multi fuerunt sancti et boni inter Judaeos quando crucifixus est Dominus, et tamen omnes dimiserunt Eum.

in dem Studium der einzig vollkommnen Weisheit, die sich in der Schrift findet, und zweitens, in dem Studium der Mathematik und in der Anwendung des Experiments. Diese Zusammenstellung der Schrift und der Mathematik, so unbegreiflich sie uns ist, hatte für einen Mann aus jenem Zeitalter nichts Auffallendes. Die Untrüglichkeit der Kirche ließ sich nicht in einem Tage abschütteln. Der Gedanke, daß die Schrift nicht alle Weisheit enthalte, ist eine Idee, die sich sehr langsam durcharbeitete. Und in dem Zustande der Unwissenheit, in dem sich auch die Weisesten im 13. Jahrhundert befanden, können wir Bacon's Aufrichtigkeit nicht bezweifeln, wenn er ausruft: „Was der Mensch weiß, ist wenig und werthlos im Verhältniß zu dem, was er glaubt ohne es zu wissen; und noch weniger im Verhältniß zu dem, was er nicht weiß. Von Sinnen ist, wer viel von seiner Weisheit hält, noch mehr, wer sie als etwas Bewundernswerthes zu Markte bringt." *)

Es ist bemerkenswerth, daß Bacon immer auf die Harmonie der Offenbarung und der Vernunft besteht und den Unterschied stark verwirft, der damals täglich beliebter wurde, von Wahrheit nach der Schrift und Wahrheit nach der Philosophie. Es sind elende Ketzer, die diesen Unterschied machen: „mentiuntur tanquam vilissimi heretici"; was in der Philosophie falsch ist, kann anderswo nicht wahr sein. „Nam quicquid est contrarium sapientiae Dei vel alienum, est erroneum et inane, nec potest humano generi valere." Alle Weisheit findet sich also in der Schrift und ist von der Philosophie und dem kanonischen Recht daraus entnommen **). So rechtfertigt er allerdings die Autorität der Schrift, versichert aber ebenso stark, daß man die Philosophie in Ansehen erhalten müsse; er betrachtet sie, als von Gott offenbart, und als nothwendig für die vollkommne Erfüllung der

---

*) „Pauca enim sunt et vilia respectu eorum quae non intelligit sed credit, et longe pauciora respectu eorum quae ignorat. Et quoniam respectu eorum quae scit homo restant infinita quae ignorat; insanus est qui sapientia se extollit, et maxime insanit qui ostentat et tanquam portentum suam scientiam nititur divulgare." Opus Majus p. 11.

**) Opus Tertium, XXIII—IV.

Schrift. Allerdings nimmt er die Dogmen des Christenthums unbedenklich an, aber immer, weil sie wahr sind, und nicht, weil sie die Autorität der Kirchenväter für sich haben; gegen diese Autorität ist er immer bereit mit den Aussprüchen der Vernunft aufzutreten.

Dr. Whewell*) erklärt die Existenz des Werkes von Roger Bacon's Werk sei bis jetzt ein ungelöstes Problem; so sehr war es seinem Zeitalter voraus. Mir scheint es, wäre der Historiker etwas besser mit den damals umlaufenden Schriften, besonders den Arabischen, aus denen Bacon viel entnahm, bekannt gewesen, so würde er eine leichte Lösung dieses Problems entdeckt haben. Ich selbst bin mit diesen Schriften nur sehr oberflächlich bekannt, und doch habe ich genug entdeckt, was Roger Bacon's Stellung vollkommen verständlich macht, ohne daß man ihm im Geringsten sein außerordentliches Verdienst abzusprechen braucht. Einige der auffälligsten Gedanken Bacon's habe ich in Avicenna und Averroes, und zwar in Stellen, die Bacon selbst citirt, gefunden. Immer bleibt es aber ein Punkt von großem Interesse, daß dieser Mönch im 13. Jahrhundert die positive Haltung und mehrere der positiven Prinzipien angenommen hatte. Die klare Unterscheidung zwischen abstracten und concreten Wissenschaften war ihm nicht ganz entgangen. Das wichtige Prinzip, daß jede Ordnung von Begriffen unabhängig sein sollte, wurde von ihm zu einer Zeit angenommen, als Albertus Magnus gegen die Einführung der Mathematik in die Physik protestirte; und während die unwissenden Kirchenväter das mathematische Studium in Mißkredit gebracht hatten, machte Roger Bacon es zur Grundlage aller Wissenschaft — alphabetum philosophiae; eine Auffassung, worin er, wie Dr. Whewell bemerkt, Franz Bacon überlegen ist. Zu einer Zeit, wo die syllogistische Methode obenauf war, verhöhnte er sie nicht nur, legte er nicht bloß ihre Unfähigkeit dar, sondern war auch bereit, sie durch die wissenschaftliche Methode und ihre beiden Gehülfen, die Mathematik und das Experiment zu ersetzen. „In jeder Wissenschaft,

*) Hist. of the inductive sciences. 3 edit. I, 366.

sagt er, müssen wir der besten Methode folgen, d. h. jedes in seiner richtigen Ordnung studiren, das Erste richtig an den Anfang, das Leichte vor das Schwere, das Allgemeine vor das Besondre, und das Einfache vor das Verwickelte setzen. Und die Darlegung muß Demonstration sein. Dies ist ohne Experiment unmöglich. Wir haben drei Mittel der Erkenntniß: Autorität, Denken und Experiment. Die Autorität hat keinen Werth, wenn ihre Begründung nicht nachgewiesen wird; sie lehrt nicht, sie fordert nur zur Beistimmung auf. Beim Denken unterscheiden wir gewöhnlich ein Sophisma von einer Demonstration, indem wir den Schluß durch ein Experiment verificiren." Er besteht fortdauernd auf die Nothwendigkeit der Verificirung und auf die Richtigkeit des Argumentirens *). „Die experimentale Wissenschaft ist die Herrin der speculativen Wissenschaften und hat drei große Vorrechte. Zuerst prüft und verificirt sie die Folgerungen andrer Wissenschaften. Zweitens, sie entdeckt in den Begriffen, womit andre Wissenschaften sich befassen, herrliche Resultate, zu denen diese Wissenschaften unfähig sind. Drittens, sie erforscht die Geheimnisse der Natur durch ihre eignen Kräfte." Er zeigt seine klare Einsicht in der Anerkennung einer wesentlichen Verbindung aller Wissenschaften. Comte selbst hätte folgende Stelle schreiben können: „Omnes scientiae sunt connexae, et mutuis se fovent auxiliis, sicut partes ejusdem totius, quarum quaelibet opus suum peragit, non solum propter se, sed pro aliis **).

Wir können Brewers Bemerkung wiederholen: „Wenn die Welt Vergnügen daran findet zu sehen, wie der große Kanzler Jacob's I. sich vom Hofe oder vom Parlament in sein Musäum zu Gray's Inn oder Gorhambury zurückzieht, seinen Kanzlermantel ablegt und das Feuer unter seinen Tiegeln beobachtet oder die Tropfen aus der Retorte zählt, so ist der einsame Mönch, der mit geringern Mitteln und weniger Gehülfen den Werth des Experiments in einem dunkleren und ungünstigeren Zeitalter

*) Siehe vornehmlich Opus Majus p 336—337 und Opus Tertium XIII.

**) Opus Tertium IV, p. 18.

echtfertigt, nicht weniger interessant. So fern der Preis der bloßen Erfindung zuerkannt werden muß, hat Roger Bacon größere Ansprüche darauf, als Lord Bacon." *)

Er hatte eine bestimmte Vorstellung von einer Wissenschaft, welche eine prima philosophia sein, und aus all den feststehenden und universellen Gesetzen der Natur bestehen sollte. In dem Studium derselben verwirft er alles eitle Suchen nach Form und Species, und sieht nur auf die gleichförmigen Agentien, welche sich auf das Gesetz reduciren lassen. Er verspottet die Methode seiner Zeit, wonach physikalische Fragen durch Schlüsse, rationaliter, gelöst wurden. „Wenn man einen von diesen Doctoren fragt, was die Ursache der Verbrennung ist, so kann er nur antworten: die Ursache ist verborgen."

Eine genauere Untersuchung der Baconischen Schriften würde ein längeres Kapitel erfordern. Ein solches Kapitel würde die Unvollständigkeit seiner Anschauungen, die Unbestimmtheit seiner Methode und die merkwürdige Leichtgläubigkeit darlegen müssen, welcher in jenen Tagen selbst sein unabhängiger Geist nicht entgehen konnte.

4. Occam.

Roger Bacon hinterließ keine Schule. Er war seiner Zeit zu sehr voraus, oder vielmehr den philosophischen Größen, um bei ihnen seine gehörige Anerkennung zu finden. Die Scholastik, gegen die er auftrat, war noch herrschend. Die Theologen waren gegen ihn, weil er Beobachtung einschärfte und die Autorität um ihr Ansehn brachte. Die Philosophen waren es

*) Brewer ist weniger glücklich in seiner Kritik Roger Bacon's, wenn er sagt: „Obgleich in seiner Praxis ein scharfer und gewitzter Experimentalist, so wandte er in seiner Darlegung der Wissenschaft doch die deductive, im Gegensatz zu der inductiven Methode an." Zuerst setzte Roger Bacon nie eine Wissenschaft auseinander, sondern nur seine allgemeine Ansichten von der Wissenschaft. Sodann mag die inductive Methode die beste in der Forschung sein, aber die deductive ist die der Darlegung.

schon zufrieden, daß er die Autorität angriff, aber nicht, daß er ihre syllogistische Methode verwarf. Sie waren der Beobachtung und dem Experiment nicht günstiger, als die Theologen. Bis auf den heutigen Tag ist die inductive Methode den Metaphysikern zuwider. Duns Scotus trat als Nebenbuhler von Thomas von Aquino auf, und die feindlichen Secten der Thomisten und Scotisten erfüllten Europa mit ihren geräuschvollen Streitigkeiten. Beobachtung und Experiment wurden nicht ins Werk gesetzt, sondern als gefährlich verdammt. 1243 verboten die Dominikaner das Studium der Medicin und alle physikalische Forschung. 1287 wurde die Chemie für gefährlich erklärt.

Die allmälige Entwicklung der Philosophie zeigte, daß sich Aristoteles mit verschiednen Dogmen nicht vertrug. Um Beides zu retten, wurde eine Unterscheidung zwischen beiden Arten von Wahrheit erfunden; und die kirchliche und die philosophische Wahrheit wurden neben einander gelehrt. Dies konnte nicht lange währen. Die Scholastik eilte ihrem Ende entgegen und erhielt den Todesstoß von unserm geistvollen Empörer William von Occam, der kräftig gegen die weltliche Gewalt des Papstes und siegreich gegen einige metaphysische Irrthümer der Schulen schrieb. Dies war im Anfang des 14. Jahrhunderts.

Occam ist nach Hauréau ein Schriftsteller von klarster Ehrlichkeit, der ohne Zweideutigkeit seine Meinung sagt. Er ist ein Freidenker, er trennt die Fragen des Denkens von denen des Glaubens und läßt die letzteren jene nicht verwirren. Wenn die Frage entsteht, ob die göttliche Intelligenz nicht die Endursache von allem, was existirt, sei, so antwortet er, als Philosoph könne er darüber nichts sagen, da die Erfahrung uns nicht lehre, wie die Ursache der Ursachen wirke und das Denken habe weder die Kraft, noch das Recht, in das göttliche Heiligthum einzudringen.

Durch Occam kam der Realismus zu Ende. Seine Vertheidigung des Nominalismus war unwiderstehlich: sie liegt in seiner berühmten Maxime, keine Menge von Wesenheiten aufzustellen. Die Schulen waren überfruchtbar daran gewesen. Wo man eine Erscheinung wahrnahm, mußte eine Wesenheit erfunden

werden, um sie zu erklären — oportet ponere aliquod agens. Occam zeigte die Schwäche dieser Zuflucht, und, mit Hauréau zu reden: „Guillaume d'Ockham n'est pas seulement le chef d'une grande école; son influence sur les écoles adverses a été considérable: comme il rappelait dans les voies de la réalité les esprits fatigués de leurs vaines et laborieuses enquêtes dans les sphères du possible, son appel devait être, a été favorablement acceuilli. Au 13 siècle, l'étude de la philosophie était une passion ardente, à laquelle on était prêt à faire beaucoup de sacrifices; mais toutes les passions, même les plus généreuses, recherchent leur fin avec une ardeur déréglée: dès le commencement du 14 siècle, on voit plus de calme dans les intelligences, et, comme elles reconnaissent la nécessité d'une méthode, elles sont disposées d'elles-mêmes a suivre le nouveau guide qui se présentera pour les conduire. Ce guide ce fut Guillaume d'Ockham."

5. Das Wiederaufleben der Wissenschaften.

Die Kräfte der neuen Aera, die sich sammelten, lassen sich am leichtesten durch die Aufzählung solcher Namen andeuten, wie Giotto, Dante, Petrarch, Boccaccio, Chaucer, Froissart, Tauler, Wiclef — Männer, deren Hauptthätigkeit in's 14. Jahrhundert fällt; und gegen das Ende desselben müssen wir die Gelehrten im Griechischen hinzufügen: Barlaam, Chrysaloras, Gaza, Bessarion und Georg von Trebisund, deren Wissen und Begeisterung der philosophischen Speculation eine neue Richtung gaben und die Schätze klassischer Weisheit zugänglich machten.

Mit dem Wiederaufleben der Wissenschaften nach dem Fall von Constantinopel ergossen sich neue Ströme Griechischen Einflusses. Plato's Werke wurden allgemein bekannt. Unter Marsilius Ficinus, dem wir eine lateinische Uebersetzung *) verdanken, bildete sich eine Schule von Platonikern, die mit der Aristo-

*) In mancher Hinsicht der beste Wegweiser zu Plato's Gedanken, wo er am dunkelsten ist. Gedruckt in Bekkers Ausg.

telischen Schule unter neuen Formen die Herrschaft über Europa theilte. Dies war zu einer Zeit, wo die Philosophie sich von der unbedingten Autorität der Kirche losmachte, und die des Alterthums trat an die Stelle. Plötzlich alle Autorität abzuwerfen, wäre eine zu gewaltsame Aenderung gewesen; und im Ganzen mag es ein Glück für die Entwicklung des menschlichen Geistes gewesen sein, daß die Philosophie die neue Autorität so blindlings annahm — eine, die ganz menschlich war, aber ohne tiefe Wurzeln im Leben der Nation, ohne alle äußerlich constituirte Gewalt, also der Uneinigkeit und dem Zerfall sehr zugänglich, und die sicherlich einer Empörung der Denker mit der Forderung der Freiheit nicht widerstehen konnte.

Es liegt etwas tief Rationelles im Princip der Autorität, wenn sie nicht despotisch ausgeübt wird, und etwas wesentlich Anarchisches im Prinzip der Freiheit, wenn sie nicht in gebührenden Schranken gehalten wird. Sowohl Autorität als Freiheit sind nothwendige Prinzipien und werden nur durch Mißbrauch lähmend oder zerstörend. Einem rationellen Geiste kann vollkommen klar gemacht werden, daß, wie Comte sagt, in der Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie oder irgend einer andern Wissenschaft, deren Wahrheiten festgestellt sind, „von Freiheit des Privaturtheils" nicht die Rede sein kann; wer in diesen Wissenschaften unwissend ist, muß auf Glauben annehmen, was die Autoritäten sagen; er kann seinem „Privaturtheil" nicht folgen, ohne in dieser Sache die Achtung seiner Zuhörer zu verlieren. Soll dies heißen, daß ein Jeder gehalten ist, blindlings anzunehmen, was Astronomen und Chemiker versichern? Nein! Eine solche Unterwerfung zu fordern hieße über das Prinzip der Autorität hinausgehn zu dem des Despotismus. Das Prinzip der Freiheit sichert der geistigen Thätigkeit vollkommne Freiheit, verbürgt die Ueberwachung der Autorität, und regt die die Menschen zu dieser Ueberwachung dadurch an, daß sie ihre Behauptungen der ursprünglichen Prüfung unterwerfen, durch die die Autorität ursprünglich selbst festgestellt worden ist. Wenn ich eine Reihe von Experimenten gemacht habe, die zu der Entdeckung einer wichtigen Wahrheit führten, so ist Deine Freiheit

des Privaturtheils bloße Anarchie, wenn sie sich einfach durch Wegleugnung der Wahrheit aus Deinen vorgefaßten Meinungen geltend macht; aber es ist wirkliche Freiheit, wenn sie sich nur dadurch geltend macht, daß sie die Wahrheit in Abrede stellt, nachdem sie meine Autorität ihrer ursprünglichen Prüfung unterworfen hat, nämlich den Experimenten, welche meiner Behauptung Autorität gaben, und nachdem sie einen Irrthum in meinem Experimentiren oder eine Unrichtigkeit in dem, was ich daraus abgeleitet, entdeckt. Die Autorität, welche Sir Charles Bell aufstellte und von jedem andern Anatom wiederholt wurde, nämlich, daß die vordere und hintere Säule des Rückenmarksnerven verschiedne Funktionen hätten, ließ keine Freiheit des Privaturtheils zu, wohl aber Freiheit der Privat-Verification, und als Brown-Séquard die ursprünglichen Experimente wiederholte und zeigte, daß die früheren Schlüsse irrig wären*), so trat seine Autorität an die Stelle der der früheren Anatomen und wird so lange Bestand haben, bis sie durch einen ähnlichen Proceß der Verificirung widerlegt ist.

Wenn dies eine richtige Ansicht ist, so wird sie uns in den Stand setzen, das lange Vorhalten der Aristotelischen Autorität zu verstehen. Sie zwang die Geister der Menschen als die Autorität eines anerkannten Meisters in seiner Kunst, und zwar konnten seine Behauptungen nicht leicht dem Prüfstein der Verification unterworfen werden. Daher war, wie Bayle sagt, die Methode, daß man zuerst jeden Satz durch Autorität, und dann durch Beweise darthat. Die Beweise durch Autorität waren Stellen aus Aristoteles; die Beweise sollten zeigen, daß diese Stellen, wenn richtig verstanden, dasselbe sagen wollten, wie der aufgestellte Satz.

Noch andre Ursachen nährten diese Verehrung für Autorität; und nur Eine konnte sie wirksam zerstören, und das war das Aufkommen der positiven Wissenschaft. Sie zwang zur Verificirung jedes Schrittes, den man that, führte dadurch zum directen Gegensatz gegen die Alten, und nöthigte zur Wahl zwischen der

*) Siehe: Mémoires de la Société de Biologie. 1855.

neuen Wahrheit, und dem alten Dogma. Und wie Campanella, der Italiener — einer der Reformatoren des Denkens — scharfsinnig erkannte: „Die Reformen, die schon in der Philosophie gemacht sind, lassen uns nothwendig ihre vollständige Aenderung erwarten; und wer nicht zugiebt, daß der christliche Geist den heidnischen übertreffen werde, der muß auch die Existenz der neuen Welt, der Planeten und der Sterne, der Meere, der Thiere, der Colonien, der modernen Secten, und der neuen Kosmographie nicht zugeben." *) Wir haben hier nicht das Emporkommen und die Entwicklung der positiven Wissenschaft darzulegen, wenden uns daher sogleich zu den philosophischen Empörern gegen die Autorität des Aristoteles und der Kirche, deren vortrefflicher Vertreter Giordano Bruno ist.

6. Giordano Bruno.

Sein Märtyrerthum hat seinen Namen vor derselben Vernachlässigung wie seine Schriften bewahrt. Die meisten Wohlbelesenen erinnern sich seines Namens, und daß er, was auch seine Irrthümer gewesen sein mögen, der Unduldsamkeit zum Opfer fiel. Aber die große Seltenheit seiner Werke nebst einigen andern Ursachen, auf die wir hier nicht weiter einzugehen brauchen, hat bis vor Kurzem selbst die Wißbegierigsten von einer Bekanntschaft mit ihnen abgehalten. Die Seltenheit seiner Schriften machten sie zu einem Gegenstande des buchhändlerischen Luxus; sie waren die schwarzen Schwäne in der Litteratur. Für den Spaccio wurden in Holland 300 Gulden und in England 30 L. bezahlt. Jacobi's mystischer Feund Hamann, durchsuchte Italien und Deutschland vergebens nach den Dialogen: De la Causa und De l'Infinito. Aber 1830 brachte Wagner nach unendlicher Mühe seine werthvolle Ausgabe der italienischen Werke, und seitdem sind die Gelehrten im Stande gewesen, sich ein Urtheil über den neapolitanischen Denker zu bilden **).

*) Angeführt von Renouvier, Manuel de Philos. moderne, p. 7.

**) Opere di Giordano Bruno, Nolano, ora per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner. 2 Vols. Leipzig 1830.

Giordano Bruno wurde in Nola, in der Terra di Lavoro, einige Meilen von Neapel, und nicht weit vom Vesuv und dem Mittelländischen Meer geboren**). Sein Geburtsjahr wird auf 1548 gesetzt — d. h. acht Jahre nach Kopernikus' Tode —, dessen System er mit solchem Eifer zu dem seinigen machte, und acht Jahr vor der Geburt Bacon's von Verulam. Tasso sagt sehr hübsch:

„La terra
Simili a sè gli abitator' produce;“

und Bruno war ein ächtes Kind Neapels, so feurig wie sein vulkanischer Boden, seine brennende Atmosphäre, und sein dunkler schwerer Wein (mangiaguerra) und so launisch wie sein wechselndes Klima. Seine ruhelose Energie befähigte ihn zum Prediger eines neuen Kreuzzugs, und trieb ihn jeder Autorität jedes Landes einen hochfahrenden Trotz ins Gesicht zu schleudern, eine Energie, welche sein wildes Abenteurerleben auf dem Scheiterhaufen zum Schluß brachte. Auch eine reiche Phantasie, ein vielseitiger Humor, eine chevalereske Tapferkeit, die uns fortdauernd daran erinnert, daß der Kämpfer ein Italiener, und zwar aus dem sechszehnten Jahrhundert ist, zeichnete ihn aus. So ernst der Kampf war, ließ er doch niemals die Anmuth seines Charakters von seiner Heftigkeit überwältigen. Er zog aus, als ein Prediger, aber als ein junger, schöner, heitrer und weltlicher, als ein Dichter, nicht als ein Fanatiker. Das erste, was wir von ihm hören, ist, daß er die Dominikaner-Kutte annimmt. Trotz seines feurigen Gemüths und voll von Lebenskraft, schließt er sich in ein Kloster ein; vielleicht lockte ihn gerade der Contrast eines solchen Lebens mit seinem energischen Charakter. Bruno hatte im Kloster nur zwei Wege offen, entweder mußte all' diese mächtige Energie sich in einen strengen Fanatismus stürzen, und, wie bei Loyola, ihre Nahrung in einer beständigen

*) Die biographischen Details verdanke ich vorzüglich dem werthvollen Werke von Christian Barthlomeß, Giordano Bruno, 2 Bde. Paris 1848, und der äußerst wichtigen: Vita di Giordano Bruno, welche neulich von Domenico Berti, Florenz 1868, herausgegeben worden ist.

Selbstbekämpfung und im Unterwerfen fremder Willen zu seinen Zwecken finden, oder sein unruhiger Forschergeist, aufgestachelt durch seine Ruhmbegierde, mußte seine Vorgesetzten erschrecken und erzürnen. Die Entscheidung trat bald ein. Es stiegen ihm Zweifel gegen das Mysterium der Transsubstantion auf. Ja, noch mehr, er bezweifelte nicht nur die Dogmen der Kirche, er hatte auch die Verwegenheit, die Stütze des Glaubens, die große Autorität der Zeit — Aristoteles selbst anzugreifen. Die natürlichen Folgen traten ein, er wurde gefürchtet und verfolgt. Er konnte seinen Gegnern nicht widerstehn, er floh. Er warf die Mönchskutte weg, die ihm als ein Lügengewand erschien und floh aus Italien zu derselben Zeit, wo Montaigne nach Vollendung des ersten Theils seiner unsterblichen Essais, es betrat, um den unglücklichen Tasso zu besuchen, der in einem Irrenhause war.

Bruno war nun ein Verbannter, aber er war frei, und die Wonne, die er über seine Befreiung fühlte, können wir an verschiednen Stellen seiner Schriften lesen, besonders in dem Sonnet, welches vor seinem L'Infinito steht:

„Uscito di prigione angusta e nera,
Ove tanti anni error stretto m'avvinse:
Quà lasciò la catena, che mi cinse
La man di mia nemica invida e fera.“

Er war 30 Jahre alt, als er seinen abenteuerlichen Zug durch Europa antrat, um allein einen großen Theil des Irrthums, der Thorheit und Verderbtheit seines Zeitalters zu bekämpfen. Wie sein großes Vorbild Xenophanes, der als philosophischer Rhapsodiker Griechenland durchwanderte, um die Menschen zur Erkenntniß der Gottheit zu erwecken, die sie durch ihre Dogmen erniedrigten, oder wie seine eignen unglücklichen Nebenbuhler, Campanella und Vanini, wurde Bruno ein irrender Ritter der Wahrheit, immer bereit für ihre Sache, wer es auch sei, zu bekämpfen. Sein Leben war ein Kampf ohne Sieg. Wurde er in Einem Lande verfolgt, so floh er in ein andres — und überall sä'te er den Samen der Empörung, überall erschütterte er die Dynastie des herrschenden Glaubens. Es war eine seltsame Zeit — für jeden ernsten Mann eine trübe, fast hoffnungslose.

Die Kirche war in einem kläglichen Zustande — von innen zerfallend, von außen angegriffen. Im Allgemeinen war der niedere Klerus durch Unwissenheit, Faulheit und Sinnlichkeit heruntergekommen; die Prälaten, wenn sie aufgeklärter waren, so waren sie es nur als Epikuräer und Pedanten, die bei den Göttern Griechenlands und Roms schworen und mühselig den Tonfall Ciceronianischer Perioden nachäfften. Die Reformation hatte die Welt, besonders die geistliche, erschreckt. Die Inquisition war wachsam und grausam; aber sie hatte die Skeptiker mitten unter sich. Skepticismus mit einem Anflug von Heuchelei war die allgemeine Krankheit. Sie drang fast überall hin — von dem Kloster in den Palast des Kardinals. Skepticismus ist jedoch nur ein Uebergang. Zu allen Zeiten sehn wir ihn neue Reformen anregen; und an Reformatoren fehlte es im 16. Jahrhundert nicht. Von der Lutherischen Bewegung brauchen wir hier nicht zu sprechen. Es tritt in der Geschichte als ein Jahrhundert der Revolutionen hervor: es zerbrach nicht nur die Kette, welche Europa an Rom band, sondern auch die, welche die Philosophie an Scholastik und Aristoteles fesselte. Es befreite das menschliche Denken, und verkündete die Freiheit des Geistes und des Handelns. Im Vortrabe seiner Armee erblicken wir Telesio, Campanella und Bruno, Männer, die immer unsre Bewundrung und Dankbarkeit für ihre Sache und ihren Muth erregen. Sie fielen im Kampf für Freiheit des Denkens und Redens — Opfer eines Fanatismus, der um so gehässiger erscheint, weil er nicht die Strenge eines Glaubens, sondern eines erheuchelten Glaubens war. Sie fochten in den ersten Tagen des großen Kampfes zwischen Wissenschaft und Vorurtheil, als Galilei ein Ketzer war und die unerbittliche Strenge des Dogmatismus jeden neuen Gedanken, der zur Welt kam, mit Blut taufte.

Einen Geist haben alle diese Reformatoren, wie verschieden auch ihre Lehren sein mochten, gemein, den Geist einer unbedenklichen Opposition gegen die herrschende Autorität. Im fünfzehnten Jahrhundert war man mit den wieder ins Leben gerufnen Schätzen des gelehrten Alterthums beschäftigt, es war ein Jahrhundert der Gelehrsamkeit; die Vergangenheit wurde auf

Kosten der Gegenwart verehrt. In Kunst, Philosophie und Religion suchte man den Glanz einer früheren Zeit wieder herzustellen, Brunelleschi, Michel Angelo, Raphael setzten die Vorbilder der gothischen Kunst bei Seite und suchten die klassischen wieder ins Leben zu rufen. Marsilio Ficino, Mirandola, Telesio, und Bruno setzten die Subtilitäten und Streitigkeiten der Scholastik bei Seite und suchten Pythagoras, Plato und Plotinus wieder einzuführen. In der Religion erhoben sich Luther und Calvin offen gegen den Papst und päpstliche Mißbräuche, und suchten die Kirche in ihrer ursprünglichen Einfachheit wieder herzustellen. So schien die neue Aera rückläufig zu sein, das ist oft der Fall. Das Zurückgreifen in eine frühere Zeit ist die Vorbereitung auf eine künftige. Wenn wir von dem Punkte, wo wir stehen, springen, so kommen wir nicht weit; wir müssen einige Schritte zurücktreten, um Schwung zu gewinnen.

Giordano Bruno griff Aristoteles unaufhörlich an. Er wußte, daß er damit den Goliath der Kirche bekämpfte. Aristoteles war gleichbedeutend mit Denken; man machte ein Anagramm aus dem Namen Aristoteles: iste sol erat. Seine Logik und Physik nebst dem Ptolemäischen System der Astronomie wurden damals als nothwendige Theile des christlichen Glaubens betrachtet. Noch im Jahre 1624 — ein Vierteljahrhundert nach Bruno's Märtyrertod — erließ das Parlament von Paris ein Decret, welches Alle verbannte, die öffentlich Sätze gegen Aristoteles vertheidigten; und im Jahre 1629 beschloß es auf dringende Vorstellungen der Sorbonne, daß Aristoteles widersprechen so viel hieße, als der Kirche widersprechen. Irgendwo wird eine Anecdote berichtet: Ein Student habe Flecken in der Sonne entdeckt, und dies einem würdigen Geistlichen mitgetheilt. „Mein Sohn," sagte dieser, „ich habe Aristoteles verschiedne Male durchgelesen, und ich versichre Dich, bei ihm findet sich nichts dergleichen erwähnt; gieb Dich zufrieden und sei versichert, die Flecken, die Du gesehn hast, sind Flecken in Deinen Augen und nicht in der Sonne." — Als Ramus bei Beza um die Erlaubniß bat, in Genf zu lehren, erhielt er zur Antwort: „Die Genfer haben ein für allemal beschlossen, weder in der Logik,

noch in irgend einem andern Wissenszweige von Aristoteles Ansichten abzuweichen*). Es ist wohlbekannt, daß der Stagirite mit genauer Noth dem Schicksal entging, zum Heiligen canonisirt zu werden. Bist Du für oder gegen Aristoteles? war die Frage; und das Pikanteste bei diesem Aristoteleskampf ist der Umstand, daß oft beide Theile mit den eigentlichen Ansichten des großen Mannes völlig unbekannt waren, und ihm in der That Lehren zuschrieben, deren directes Gegentheil er, wie eine bessre Kenntniß mit seinen Schriften bewies, gelehrt hat.

Bruno setzte sich, wie wir gesagt haben, den Aristotelikern entgegen. Pythagoras, Plato, Plotinus und Lucretius waren seine Lehrer. Dies mag einigermaßen aus seiner Gemüthsverfassung entsprungen sein; denn Bruno gehört ohne Zweifel zu den Denkern, bei denen die Logik nur die Magd der Einbildung und Phantasie ist. Ihm lief der Aristoteles jener Zeit wider das Gefühl. Die Aristoteliker lehrten, die Welt sei endlich und der Himmel unzerstörbar. Bruno erklärte, die Welt sei unendlich und einem ewigen und allgemeinen Umschwung unterworfen. Die Aristoteliker erklärten sich für die Unbeweglichkeit der Erde, Bruno für ihre Drehung um ihre Achse. Eine so offne Abweichung konnte natürlich die herrschende Partei nur in Wuth setzen. Es wäre verwegen genug gewesen, nur solche Abgeschmacktheiten ins Publikum zu bringen — horrenda prorsus absurdissima — wie die Umdrehung der Erde; aber Aristoteles Trotz zu bieten, und seine Logik lächerlich zu machen, konnte nur aus der Verwegenheit der Gottlosigkeit entspringen. Bruno mußte sich also flüchten.

Zuerst begab er sich nach Genf. Eine Kolonie von Italienischen Flüchtlingen hatte sich hier niedergelassen, unter Andern der Marchese di Vico. Als dieser von der Ankunft eines Italieners in Mönchskleidern hörte, die Bruno auf den Rath seiner Freunde in Padua wieder angelegt hatte, besuchte er ihn und fragte ihn, ob er käme, um sich zum Calvinismus zu bekennen. „Darauf," sagt Bruno, „erwiderte ich, nachdem ich ihn über mich aufgeklärt und den Grund angegeben, weswegen ich meinen

*) Ne tantillum quidem ab Aristotelis sententia deflectere.

Orden verlassen hatte, ich hätte nicht die Absicht, ein solches Bekenntniß abzulegen, da ich das Wesen des Calvinismus nicht kenne, und nur in Freiheit leben wolle.“ Er nahm jedoch den Rath des Marchese an, die Mönchskutte abzulegen und trat in eine Buchdruckerei als Corrector ein. Einige Monate lang verdiente er sich so sein Brod; dabei hörte er öfter die protestantischen Prediger, französische und italienische; aber da er nicht in die Gemeinde eintreten konnte, wurde ihm angedeutet, er könne keinen weitern Beistand erwarten. Er reiste daher ab, um duldsamere Städte aufzusuchen. In Lyon blieb er nur kurze Zeit, dann ging er nach Toulouse; hier erregte er einen Sturm unter den Aristotelikern, der ihn zwang, nach Paris zu flüchten. Die Straßen dieser Stadt waren noch schlüpfrig von dem Blute der Bartholomäusnacht. Es wäre kein Wunder gewesen, wenn man ihn ohne Gnade hingeschlachtet hätte. Aber durch einen Glücksfall erlangte er die Gunst Heinrichs III. Der erlaubte ihm nicht nur, in der Sorbonne zu lesen, sondern bot ihm sogar an, ihn als als besoldeten Professor anzustellen, wenn er nur in die Messe gehen wolle. Ist es nicht merkwürdig, daß in einer Zeit, wo die Messe hören eine so ernsthafte Sache war, wo das Echo des Unglücksgeschreies: La messe ou la mort! welches durch diese engen schmutzigen Straßen ertönt war, den Leuten noch in den Ohren geklungen haben muß — Bruno trotz seiner Weigerung nicht nur zu lesen fortfuhr, sondern auch äußerst populär wurde. Seit Abälard die Pariser Studenten mit seiner leichten Beredtsamkeit und mit seinen überraschend neuen Wendungen eingenommen hatte, war kein Lehrer mit solcher Begeisterung aufgenommen worden, als Bruno. Jung, schön, beredt und witzig, so riß er die Zuhörer ebenso sehr durch die Art seiner Erscheinung, als durch die Sache hin. Er nahm nach einander alle Formen der Rede an, erhob sich in die luftigen Höhen der Phantasie, oder stieg herab in die Gosse des Schlüpfrigen und Possenhaften. Bald war er ernsthaft, prophetisch, leidenschaftlich, bald scharf und polemisch, bald phantastisch und humoristisch; so setzte er alle Eintönigkeit der professoralen Würde bei Seite und sprach menschlich zu ihnen. Bei dieser Gelegenheit wagte er es

nicht, die Vorurtheile und Lehren der Zeit offen zu bekämpfen; dies sparte er sich für seinen zweiten Besuch auf, nachdem er in England gelernt hatte, als ein freier und ernster Mann zu reden.

An den nebligen Ufern unsrer prächtigen Themse wurde er rauh in die Brutalität des englischen Charakters eingeweiht, dafür aber hinlänglich entschädigt durch seine Aufnahme am Hofe der Elisabeth, wo alle Fremden, besonders Italiener, ein freundliches Willkommen fanden. Auch blieb sein südliches Herz nicht kalt bei der ausgezeichneten Schönheit und unvergleichlichen Anmuth unsrer Frauen. England war eines Besuches werth, und er hatte Ursache, sich mit Stolz zu erinnern, an „questo paese Britannico a cui doviamo la fedeltà ed amore ospitale". Hier in England veröffentlichte er den größten Theil seiner Italienischen Werke, und hier verlebte er vielleicht den heitersten Theil seines Lebens. Unter dem Schutz der Königin („l'unica Diana, qual è tra voi qual che tra gli astri il sole", wie er sie nennt) genoß er das Glück, Sir Philipp Sidney seinen Freund zu nennen. In der hohen Gemeinschaft edler Geister, bei dem Austausch großer Gedanken und ruhmreicher Bestrebungen, möchte ein Andrer, als Bruno, wohl zufrieden gewesen sein, die Welt und alle ihre Irrthümer in Frieden zu lassen; aber er hatte etwas in sich, was ihn nicht zur Ruhe kommen ließ. Er konnte die Welt nicht ihrer Wege gehen lassen und über ihre Irrthümer lächeln. Er war ein Krieger, und hatte seine Schlachten zu schlagen. In der Gesellschaft Sir Philipp Sidney's, Sir Fulke Greville's, Dyer's, Harvey's, und höchst wahrscheinlich in der von Antonio Perez, Shakspeare's Florio, hätte Bruno jede Frage der Philosophie in aller Ruhe discutiren können, wäre er epicuräisch geartet, wäre er nicht Bruno gewesen. So riß ihn seine Leidenschaft für die Oeffentlichkeit ebenso sehr, als seine Liebe zur Wahrheit hin, und er stürzte auf den Kampfplatz.

Nicht lange nach seiner Ankunft in England, 1583, gab Leicester, damals Kanzler von Oxford, das glänzende Fest zu Ehren des Pfalzgrafen Albert de Lasco, von dem uns die Annalen Oxford's und die Werke Bruno's Einiges aufbewahrt haben. In jenen Tagen wurde aus einem Fremden mehr und

in einem größern Stil gemacht, als in neuern Zeiten. Es wurde nicht für genügend erachtet, den berühmten Fremden zum Frühstück einzuladen, es wurden ihm keine Diners an öffentlichen Orten oder im Klub gegeben, das Zeitalter der Turniere war vorüber; aber es gab noch öffentliche Discussionen, welche eine Art Waffenspiel zwischen den Rittern von der Intelligenz waren. Und ein solches Turnier hatte Leicester zu Ehren des Polen veranstaltet. Oxford forderte seine tapfern Mannen auf, ihre Waffen zu putzen, d. h. den Staub von den Bänden ihres Aristoteles zu schütteln. Jeder, der wollte, war herausgefordert. Bruno trat auf den Kampfplatz. Oxford wählte seine besten Männer zum Kampf für Aristoteles und Ptolemäus. An ihrer Sache schien seine Existenz zu hängen. Seine Statuten erklärten, die Baccalaureen und Magister der freien Künste, die nicht treu dem Aristoteles folgten, hätten eine Strafe von fünf Schillingen verwirkt für jeden Punkt, in dem sie abwichen; oder für jeden Fehler gegen das Organon. Bruno nannte Oxford witzig die Wittwe wahrer Gelehrsamkeit — „la vedova di buone lettere."

Das Einzelne dieses Kampfes der Weisheit ist uns unbekannt. Bruno erklärt, 15 Mal habe er seinem kläglichen Gegner den Mund gestopft und er hätte nur mit Schimpfen antworten können*). Aber der Neapolitaner hat sein gehöriges Theil von Windbeutelei an sich, und solche Darstellungen muß man mit Vorsicht aufnehmen. Daß er Aufsehn erregte, können wir nicht bezweifeln, denn seine Lehren waren überraschend genug. Wir finden auch, daß er auf seinen Erfolg gestützt von dem

---

*) „Andate in Oxonia e fatevi raccontar le cose intravenute al Nolano quando pubblicamente disputò con que' dottori in teologia in presenza del Principe Alasco Polacco, et altri de la nobilità inglese! Fatevi dire come si sapea rispondere a gli argomenti, come restò per quindici sillogismi quindici volte qual pulcino entro la stoppa quel povero dottor, que come il corifeo de l'accademia ne puosero avanti in questa grave occasione! Fatevi dire con quanta incivilità e discortesia procedea quel porco, e con quanta pazienza et umanità quell' altro, che in fatto mostrava essere Napoletano, nato et allevato sotto più benigno cielo!" — La Cena de le Ceneri: Bruno, Opp. Ital. II, 179.

Oxforder Senat die Erlaubniß erbittet, öffentliche Vorlesungen halten zu dürfen. Mit seiner gewöhnlichen Anmaßung nennt er sich in dieser Zuschrift einen Doctor vollkommnerer Theologie und einen Professor reinerer Weisheit, als dort gelehrt würde. So sonderbar es erscheinen mag, die Erlaubniß wurde ihm ertheilt; wahrscheinlich weil Elisabeth ihn protegirte. Er las über Cosmologie, auch über die Unsterblichkeit der Seele; diese Lehre vertheidigte er nicht nach Aristotelischen Prinzipien, sondern nach denen der Neu-Platoniker, welche dieses Leben als einen kurzen Kampf, so eine Art Todeskampf betrachteten, welche die Seele durchmachen müsse, ehe sie die glänzende Existenz in dem ewigen und allgemeinen Leben erreiche; die Ueberzeugung von unserm Fortleben ist in dem tiefen, nicht zu stillenden Verlangen gegeben, welches in uns lebt, uns mit Gott zu vereinigen, und diese erbärmliche Sphäre mit den glorreichen Regionen der Ewigkeit zu vertauschen. Ohne Zweifel predigte er diese Lehre mit anregender Beredtsamkeit; aber sie muß den Ohren jenes weisen Conclaves sehr heterodox geklungen haben. Bruno nennt sie „eine Constellation von Pedanten", deren Unwissenheit, Anmaßung und bäurische Grobheit selbst Hiob's Geduld erschöpft haben würde; und sie machten seinen Vorlesungen bald ein Ende.

Elisabeth's Begünstigung erwiderte er mit einer Schmeichelei, die zwar ausschweifend genug, aber doch nur in dem damals geläufigen Stil der Hofsprache war; und man muß nicht vergessen, daß dieses Lob einer Protestantischen Königin in den Augen seiner Ankläger nicht unter die geringsten seiner Verbrechen gehörte. Jedoch selbst Elisabeth konnte einen Ketzer nicht schützen; und Bruno's verwegne Beredtsamkeit erregte eine solche Opposition, daß er England verlassen mußte. Er kehrte nach Paris zurück, und wollte noch einmal um die Gunst des Quartier Latin werben. Er erhielt Erlaubniß, eine öffentliche Disputation über Aristoteles' Physik zu eröffnen. Diese ging drei Tage hintereinander fort; darin wurden die großen Fragen der Natur, des Universums und der Umdrehung der Erde erörtert. Bruno hatte den Schleier abgeworfen und zeigte seine Ansichten offen.

Sein heftiger Angriff auf die bestehenden Ansichten hatte den gewöhnlichen Erfolg. Er wurde wieder in die Flucht getrieben.

Hierauf finden wir ihn in Deutschland, wo er den Geist der Neuerung auf die ehrbaren Universitäten brachte. Im Juli 1586 ließ er sich als theologiae Doctor Romanensis auf der Universität Marburg in Hessen immatriculiren; aber die Erlaubniß, Philosophie zu lehren, wurde ihm verweigert; ob arduas causas. Nun beschimpfte er den Rector in seinem eignen Hause, stiftete eine Unruhe an und bestand darauf, sein Name solle von der Liste der Universitätsmitglieder ausgestrichen werden. Er machte sich auf den Weg nach Würtemberg. Seine Aufnahme in diesem Mittelpunkt des Lutherthums war so befriedigend, daß er Würtemberg das Athen Deutschlands nannte; und er schreibt an den Senat: „Eure Gerechtigkeit hat Euch abgehalten, auf die nachtheiligen Einflüsterungen, die gegen meinen Charakter und meine Ansichten verbreitet werden, zu hören. Und mit bewunderungswürdiger Unparteilichkeit habt Ihr mir erlaubt, die Aristotelische Philosophie, die Ihr so hoch haltet, heftig anzugreifen." Zwei Jahre lang lehrte er dort mit geräuschvoller Popularität; jedoch im Ganzen mit leidlicher Umsicht; denn er sprach nicht gegen die besondre Ansicht der Lutheraner. Er unternahm sogar eine Vertheidigung Satan's; ob er es aber in dem bedauerlichen Tone wie Burns, oder in possenhafter Weise, wie man sich wohl gefällt, mit dem Gräßlichen zu spielen, gethan hat, können wir nicht erfahren. Jedenfalls gab er seinem Auditorium keinen Anstoß.

Hier also hätte man denken sollen, vor Auditorien, die ihn bewunderten, und mit voller Redefreiheit, würde er zur Ruhe gekommen sein. Warum sollte er eine so beneidenswerthe Stellung verlassen? Bloß, weil er nicht der Mann darnach war, sich in Bequemlichkeit und Ruhe zufrieden zu geben. Er war von dem Geist eines Reformators besessen, und dieser trieb ihn, seine Lehren nach andern Städten zu tragen. Der nächste Schritt, den er that, ist bezeichnend für seine Verwegenheit. Von Würtemberg ging er nach Prag; von dem Mittelpunkt des Lutherthums nach dem des Katholicismus!

Hierbei hatte er sich zu sehr auf seine eigne Kraft verlassen. In Prag fand er weder Theilnahme, noch Unterstützung. Dann ging er nach Helmstädt. Sein Ruhm war ihm vorausgegangen und der Herzog von Braunschweig übertrug ihm das ehrenvolle Amt, seinen Erben zu erziehn. Und hier hätte er wieder, wie die Welt es nennt, einen Erfolg haben können, wenn er hätte ruhig bleiben wollen; aber seine Ueberzeugungen ließen ihm keine Ruhe — sie sind etwas, was dem Erfolg so sehr im Wege steht! — und zogen ihm die Excommunication zu. Zwar rechtfertigte er sich und das Urtheil wurde zurückgenommen; aber er durfte nun doch in Helmstädt nicht bleiben. Also wanderte er fort nach Frankfurt, und veröffentlichte dort in stiller Zurückgezogenheit drei von seinen Lateinischen Werken. Er fand hier Beschäftigung in der Druckerei von Weichels und wohnte in einem Carmeliter-Kloster, dessen Prior sein Genie und seine Gelehrsamkeit höchlich bewunderte, obgleich er einige Zweifel über seine religiösen Ansichten hegte. Einer von den vielen Besuchern der Frankfurter Messe war ein Venetianischer Buchhändler, Namens Ciotto, der sich nicht nur von Bruno belehren ließ, sondern einen solchen Bericht über sein wundervolles Genie mit nach Venedig zurückbrachte, daß er die Neugier des jungen Mocenigo entflammte; eines Abkömmlings der berühmten Familie, der aber keine von den Eigenschaften besaß, welche diesen Ruhm erzeugt hatten. Mocenigo war auf die Idee gekommen, Bruno könne ihm mysteriöse und werthvolle Geheimnisse mittheilen, welche in Lully's Künsten nur obenhin angedeutet waren, lud ihn ein, in Venedig sein Gast zu sein. Mit unerklärlicher Eile verließ Bruno Frankfurt sogleich (im Frühling 1591), und schlug seine Wohnung im Palast seines jungen Bewundrers auf. Auf beiden Seiten folgte die Enttäuschung reißend schnell. Mocenigo gab ihn, entweder weil er über Bruno's schlecht verhehlte Verachtung seiner Talente erbost war, oder weil er die erwartete Aufklärung von ihm nicht erlangen konnte, bei der Inquisition als ruchlos und ketzerisch an. Signor Berti hat die ganze Geschichte aus unzweifelhaften Documenten dargestellt. Sie zeigt eine erstaunliche Gemeinheit.

Wir haben einen ausführlichen Bericht über den ganzen Prozeß vor der Inquisition. Es scheint nicht unrecht hergegangen zu sein, und Bruno antwortete mit außerordentlichem Freimuth sowohl über sein Leben, als über seine Ansichten. Er leugnete nicht, daß in seinen Schriften Manches gegen den Katholischen Glauben liefe, und daß er durch seine Ausdrücke oft Anstoß gegeben haben möge; aber er fügte hinzu — und dies ist ganz im Geiste jener Zeit: „Dies wurde aber niemals ausdrücklich zu dem Zweck geäußert, um den katholischen Glauben anzugreifen, sondern nur in Beziehung auf philosophische Beweisgründe oder zur Erläuterung ketzerischer Ansichten.“ Er stellte nachdrücklich in Abrede, die Apostel lächerlich gemacht und unziemlich über Christus gesprochen zu haben; gab aber zu, seine metaphysischen Ansichten über die Dreieinigkeit wären mit der der Kirche nicht im Einklang. „Ich glaube über die Incarnation niemals Erörterungen angestellt zu haben, obgleich ich allerdings privatim gezweifelt habe, wie das Wort hätte Fleisch werden können.“ Ein kühnes Geständniß an einem solchen Ort! Besonders merkwürdig ist hier seine nachdrückliche Erklärung, seine Erörterungen hätten nur eine metaphysische Bedeutung, und er für seine Person unterwerfe sich nicht nur der dogmatischen Theologie der Kirche, sondern lehne ab, verabscheue und bereue alle irrigen Ansichten, die er ausgesprochen und alle Zweifel, die er gefühlt haben möge*). Einem Neuern erscheint dies als unwürdige Ausrede. Für einen Philosophen jener Tage war es aber eine gerechtfertigte Unterscheidung. Von dem Augenblick an, wo das Denken auf seinem Wege die Probleme zu lösen suchte, welche die Kirche schon gelöst hatte, wurde eine solche Unterscheidung allen Gemüthern aufgezwungen, welche nicht dazu entschlossen waren, alle Lehren der Kirche abzulehnen und bei Seite zu setzen. Ebenso ist es jetzt mit der positiven Wissenschaft; ihre Folgerungen sind

*) „ . . . detesta ed abhorre tutti li errori che ha commessi sino al presente giorno pertinenti alla vita catholica, et tutte le heresie che ha tenute et li dubbi che ha avuti intorno alla fede catholica et alle cose determinate dalla santa Chiesa.“ — Berti: Op. cit. p. 263.

offenbar mit den ausdrücklichen Dogmen der Kirche in Widerspruch; und dennoch werden sie in den Gemüthern frommer Kirchendiener gastfrei aufgenommen. Ein auffallendes Beispiel dieser Divergenz in frühern Zeiten findet sich in dem öffentlichen Bekenntniß, nicht an die Unsterblichkeit der Seele als philosophische Lehre zu glauben; und doch an dem Dogma der Unsterblichkeit fest zu halten, wie dies öffentlich angestellte Professoren thaten*).

Bruno kann also, weil er kein Opfer werden wollte, diese gewöhnliche Zweizüngigkeit benutzt haben, ohne seiner Selbstachtung Eintrag zu thun. Er gestand seine Ketzereien ein, erklärte sich aber bereit, sich zu unterwerfen. Ebenso war es mit Galilei. Wer an solchem Zusammentreffen Gefallen findet, dem wird die Thatsache interessant sein, daß in dem nämlichen Augenblick, wo Bruno ins Gefängniß geworfen ward, Galilei seinen Kursus der Mathematik zu Padua eröffnete.

So wie Bruno verhaftet war, wurde die Nachricht an den Großinquisitor San Severino nach Rom gesendet. Dieser befahl, der Gefangne solle ihm sobald als möglich unter Bedeckung zugeschickt werden. Thomas Morosini erschien vor den Savi von Venedig und verlangte im Namen seiner Eminenz, daß Bruno ihm ausgeliefert werde. „Dieser Mann," sagte er, „ist nicht nur ein Ketzer, sondern ein Hauptketzer. Er hat Bücher geschrieben, worin er die Königin von England und andre ketzerische Fürsten höchlich preis't, und worin Sachen über die Religion, die stark gegen den Glauben gehen, enthalten sind." Nach einiger Zögerung wurde das Verlangen gewährt, und wie es fast scheint, in Uebereinstimmung mit Bruno's eignem Wunsche. Am 16. Januar 1593 wurde er in das Gefängniß nach Rom versetzt. Dort blieb er sieben Jahre lang. Warum er so lange unverurtheilt geblieben, wissen wir nicht zu sagen; vielleicht war es, weil man hoffte,

---

*) Dies wird mit vielen Einzelheiten belegt in dem lehrreichen Werke von Francesco Fiorentino, welches kürzlich herausgekommen ist: Pietro Pomponazzi; studi storici su la scuola Bolognese e Padovana del secolo XVI. Florence, 1868.

ihm einen Widerruf über eine Ketzerei, welche das größte Verbrechen gewesen zu sein scheint, nämlich seine Meinung, daß es mehrere Welten gebe, abzupressen. Er hatte sich in Venedig willig gezeigt, in allen Dogmen sich der Kirche zu unterwerfen. Sollte er dies nicht hier in diesem Punkte der Wissenschaft thun? Galilei benutzte später diese Ausflucht. Bruno weigerte sich. Als sie fanden, daß er ihren Drohungen und ihrer Logik unzugänglich war, brachten sie ihn am 9. Febr. nach San Severino's Palast; und hier mußte er in Gegenwart der Cardinäle und der berühmtesten Theologen niederknieen, und das Urtheil der Excommunication entgegen nehmen. Als das Urtheil gesprochen war, wurde er den weltlichen Autoritäten übergeben, mit der Empfehlung einer Strafe, die so milde als möglich und ohne Blutvergießen zu vollziehen sei — ut quam clementissime et citra sanguinis effusionem puniretur —, dies war die scheußliche Formel dafür, daß er lebendig verbrannt werden sollte.

Ruhig und würdig war die Haltung des Schlachtopfers während dieses ganzen Auftritts; das empfanden selbst seine Verfolger. Als er sein Urtheil anhörte, unterbrach nur Ein Satz seine unwandelbare Seelenruhe. Er erhob sein Haupt mit stolzer Ueberlegenheit und sagte: „Ich vermuthe, Ihr sprecht dieses Urtheil mit mehr Furcht aus, als ich es entgegen nehme!“ *)

Eine Frist von einer Woche wurde ihm bewilligt, in der Erwartung, Furcht möge ihn zum Widerruf zwingen; aber die Woche verging, und Bruno blieb unbeweglich.

Am 17. Febr. 1600, als die Straßen Rom's wegen des Jubiläums vollgedrängt, nicht weniger als 50 Cardinäle zugegen, und eine Menge Pilger aller Nationen herbeigekommen waren, um sich ihre Sünden vergeben zu lassen, wurde der verstockte Sünder, der die schreckliche Ketzerei, daß es mehrere Welten gäbe, die er aus der Copernicanischen Hypothese abgeleitet, nicht zurücknehmen wollte, nach dem Scheiterhaufen geführt, der auf dem Campo di Fiora neben dem alten Theater des Pompejus errichtet

---

*) „Maggior timore provate voi nel pronunciar la sentenza contro di me, che non io nel riceverla.“

worden war. Die Reisbündel wurden angezündet. Verstummt sah die Menge zu. Viele hofften noch, er werde widerrufen. Bald aber trieb der Wind die Asche des entschlossnen Denkers umher, der ein ächter Märtyrer, fest und schweigend, den Tod als Uebergang zu einem höhern Leben willkommen hieß.

„Fendo i cieli e a l'infinitio mergo.“ Bruno fiel der theologischen Stupidität und selbstzufriednen Unduldsamkeit zum Opfer. Man kann eine solche Strafscene nicht ohne den stärksten Unwillen und Abscheu lesen; und keine Blätter möchten wir lieber aus der Geschichte der Menschheit ausgetilgt sehn, als die, auf denen der Fanatismus seine Blutthaten verzeichnet hat. So frevelhaft auch oft die Vorwände zum Blutvergießen gewesen, keine sind uns schrecklicher zuwider, als die, welche sich auf religiöse Streitigkeiten gründen. Sicherlich ist das Problem der Religion an sich schon etwas Erschütterndes. Die Menschen haben das tiefste Interesse daran, seine Wahrheit zu erfassen. Wenn sie nun dieses Problem bei dem Lichte ihrer eignen Ueberzeugungen nicht erkennen können, wird es ihnen deutlicher werden im Licht eines auto-da-fé? Toleranz ist noch lange keine allgemeine Tugend; aber welche Auftritte von Kampf, Gewaltthat und Verfolgung hat die Welt durchgemacht, ehe auch nur der jetzige mäßige Grad von Toleranz erreicht werden konnte! Im 16. Jahrhundert war freies Denken ein Verbrechen. Die Weisesten waren bitterlich unduldsam, die Mildesten grausam. Campanella erzählt uns, daß er fünfzig Mal ins Gefängniß geworfen und sieben Mal gefoltert worden war, weil er es gewagt hatte anders zu denken, als die in der Gewalt waren. Es war eine Zeit der Verfolgung. Was sie so blutig machte, war die Heftigkeit des Kampfes zwischen der alten und der neuen Welt — zwischen dem Denken und dem geltenden Dogma — zwischen Wissenschaft und Herkommen. In allen Theilen Europa's — selbst in Rom — erhoben sich Männer, sprachen ihre neuen Ansichten aus und suchten die Ketten abzuschütteln, welche den menschlichen Geist in Sklaverei erhielten. Es war die erste große Krisis in der neuen Geschichte und wir lesen ihren Fortschritt bei den Scheiterhaufen, die in jeder Stadt aufflammten. Ihre Gluth

röthete einen Himmel, den das schöne Nordlicht der Wissenschaft verklärte.

Verdiente Bruno den Tod? Nach den Begriffen der Zeit gewiß. Er hatte ketzerische Fürsten gelobt; er hatte philosophisch über Glaubenssachen, die eigentlich Gegenstände der Theologie waren, geurtheilt; er hatte Freiheit des Denkens und der Forschung verkündigt; sich geweigert zur Messe zu gehn; manche Possen, die damals im Umlauf waren und heilige Dinge in Verachtung brachten, wiederholt; endlich hatte er ein System des Pantheismus gelehrt, welches dem Christenthum ganz und gar widersprach. Alles dies hatte er gethan; aber Andre vor und nach ihm thaten es auch und kamen davon. Er kam um, weil er die Unfehlbarkeit der Kirche aus wissenschaftlichen Gesichtspunkten bestritt und lehrte, daß diese unsre Erde, auf welcher der Erlöser gekreuzigt worden war, diese Erde, über welche die Kirche herrschte, nicht der Punkt war, um den sich das Universum drehte und nicht der einzige Weltkörper, der im unendlichen Raum kreiste. „Darum (so schreibt Scioppius sarkastisch über seine Hinrichtung an einen Freund) trugen ihn die Flammen zu den Welten, die er sich einbildete."

„Wie die Menschen sterben, so gehn sie bei der Nachwelt einher" ist ein glücklicher Ausspruch von Monckton Milnes; und Bruno ist, wie mancher andre in besserem Andenken wegen seines Todes, als wegen irgend etwas, das er während seines Lebens that. Das Feuer, welches seinen Körper verzehrte, hat seinen Namen unsterblich erhalten. Er wußte, daß es so sein würde: „La morte d'un secolo fa vivo in tutti gli altri."

Als System der Philosophie hat das von Bruno, das nehmen wir keinen Anstand zu bekennen, nur einen historischen, keinen eignen innern Werth. Seine Verurtheilung liegt in der Thatsache, daß es bei Seite gesetzt wird. Aber historisch genommen, sind seine Schriften höchst merkwürdig, und um so mehr, wenn wir sie mit biographischem Interesse lesen, denn sie machen nicht nur die Zeit anschaulich, sie zeigen uns auch den Mann, stellen seine Heftigkeit, Verwegenheit, Eitelkeit, Phantasie, Possenreißerei, seinen durch und durch neapolitanischen Charakter, und

seine aufrichtige Liebe zur Wahrheit dar. Wer ernsthafte Gegenstände mit Würde behandelt sehen will, wird mit der Freiheit nicht zufrieden sein, die er sich nimmt, und über seinen schlechten Geschmack oft die Geduld verlieren. Aber wir sollten diese Werke vielmehr als rasche Producte eines ruhelosen Kämpfers ansehn, als die Improvisationen eines überquellenden, feurigen, aber ungeregelten Gemüthes, in einem Zeitalter, wo der Geschmack weniger wählerisch war, als er es seitdem geworden ist. Wenn Bruno Possen und Unanständigkeiten mit ernsthaften und wichtigen Gegenständen zusammenbringt, folgt er darin nur der allgemeinen Ausgelassenheit jener Zeit, und wir müssen ihm eben so viel zu Gute halten, als Bembo, Ariost, Tansillo u. s. w. Ist doch selbst Plato von diesem Fehler nicht ganz frei.

Auch mit der Form des Dialogs folgt Bruno dem Geschmack seiner Zeit. Diese Form eignet sich ausgezeichnet für die Polemik, und alle seine Werke waren polemisch. Er konnte so nacheinander die Pedanten, die Philosophen und die Theologen lächerlich machen, und gewisse Behauptungen aussprechen, vor denen selbst seine Verwegenheit zurückgeschreckt sein würde, hätte er sie nicht einem Andern in den Mund legen können. Er macht seine Dialoge weit unterhaltender, als metaphysische Werke gewöhnlich sind, und dies thut er durch Abschweifungen, durch Komisches, durch Beredtsamkeit, und durch freigebige Einflechtung von Sonetten. Manchmal wird seine Lebhaftigkeit selbst ermüdend. Durch den rücksichtslosen Strom von Substantiven und Beiwörtern, der seiner nur zu fruchtbaren Feder entfließt, fühlt sich der Leser betäubt und verwirrt. In diesem Strom der Worte hat er keinen andern Nebenbuhler als Rabelais *). Seine Haupt-Ziel-

*) Um den Leser diese Eigenschaft kosten zu lassen, wollen wir nur einen Satz aus dem Dedicationsbriefe zu: Gli Eroici Furori: „Che spettacolo, o Dio buono! più vile e ignobile piò presentarsi ad un occhio di terso sentimento che un uomo cogitabundo, afflitto, tormentato, triste, maninconioso, per divenir, or freddo, or caldo, or fervente, or tremante, or pallido, or rosso, or in mina di perplesso, or in atto di risoluto, un che spende il miglior intervallo di tempo destillando l'elixir del cervello, con mettere scritto e sigillar in pubblici monumenti

scheiben sind die Geistlichkeit und die Philosophen. Jenen wirft er Unwissenheit, Habsucht, Heuchelei, und das Bestreben, die Untersuchung zu ersticken, und die Herrschaft der Unwissenheit zu verlängern, vor. Den Philosophen wirft er blinde Anhänglichkeit an die Autorität, gedankenlose Verehrung für Aristoteles und Ptolemäus, und sklavische Nachahmung des Alterthums vor. Man muß nicht übersehen, daß er nicht sowohl Aristoteles als den Götzendienst mit Aristoteles verwirft*). Gegen die Pedanterie jener Zeit schleudert er fortdauernd seine Blitze. An einer Stelle, wo er einen Pedanten charakterisirt, sagt er von ihm: „Wenn er lacht, so nennt er sich Democrit; wenn er weint, so thut er das mit Heraklit, wenn er argumentirt, so ist er Aristoteles, wenn er Chimären combinirt, ist er Plato, wenn er stottert, Demosthenes.“ Daß Bruno's Spott nicht aus Haß gegen die Gelehrsamkeit entsprang, beweist sein eignes reiches Wissen. Aber während er die Alten studirte, um ewige Wahrheiten, die in einer Masse von Irrthümern begraben waren, herauszuziehn, studirten die Pedanten nur darauf, wie sie sich mit geborgten Federn aufputzen wollten.

Wenn wir von seiner Manier auf die Sache übergehen, so müssen wir Bruno seinen Platz in der Geschichte der Philosophie als Nachfolger der Neuplatoniker, und als Vorläufer von Descartes, Spinoza, Leibnitz und Schelling, anweisen. Daß Descartes und Spinoza wirklich mit Giordano Bruno's Schriften bekannt waren, tritt nicht klar hervor, aber es läßt sich nicht leugnen, daß Bruno Spinoza vorweg nahm, in seinem Begriff von der Immanenz der Gottheit, in seinem berühmten Ausdruck, natura naturans und natura naturata, und in seiner pantheistischen Theorie der Evolution. Ebenso nahm er Descartes' berühmtes Criterium der Wahrheit vorweg, nämlich, daß Alles wahr sein müsse, was dem Geiste klar und evident sei, und keinen Widerspruch zulasse, und

quelle continue torture, que' gravi tormenti, que' razionali discorsi, que' fatuosi pensieri, e quelli amarissimi studi, destinati sotto la tirannide d'una indegna imbecille stolta e sozza sporcaria? Und so geht es noch etwa 50 Zeilen weiter! Opp. Ital. II, 299.

*) Siehe Opp. Ital. II, 67, wo er dies ausführlich darlegt.

indem er den Zweifel als Gegensatz zur Autorität hervorhebt, und folgendermaßen den Zweifel zum Ausgangspunkt macht: „Chi vuol perfettamente giudicare deve saper spogliarsi della consuetudine di credere, deve l'una e l'altra contradittoria esistimare egualmente possibile, e dismettere a fatto quell' affezione di cui è imbibeto da natività.“*) Leibnitz gesteht, daß er mit Bruno's Werken bekannt gewesen, und hat vielleicht seine Monadentheorie daher, und Schelling macht kein Geheimniß daraus, daß er ihm viel schuldig sei.

Bruno hat noch ein anderes Verdienst, welches nicht zu übersehen ist, daß er nämlich dem Naturstudium einen starken Anstoß gegeben. Die Philosophen des Mittelalters hatten bei ihrer Vertiefung in Syllogismen über Entitäten und Quidditäten die große Wahrheit sich entgehen lassen, daß „der Mensch der Diener und Ausleger der Natur ist.“ Die Philosophie lehrte, die Auslegung könnte nur von innen hervorgehn; der Mensch hätte in seinen eignen Geist zu blicken, und seine eignen Ideen zu analysiren, einzutheilen und zu classifiziren, statt in die Natur hinauszublicken und geduldig ihre Prozesse zu beobachten**). Bruno war einer der Ersten, der die Menschen ins Freie einlud. Mit seinem poetischen Instinct sah er ganz natürlich die Natur als das große Buch an, welches die Menschen zu lesen hätten. Er vergötterte die Natur, und betrachtete das Universum als das Kleid Gottes, als die Incarnation der göttlichen Thätigkeit. Dies ist jedoch nicht mißzuverstehen. Wenn Bruno das Kopernikanische System annahm, und im Allgemeinen die Physik der Zeit bekämpfte, so kann man ihn darum noch nicht für einen Befolger der positiv-wissenschaftlichen Methode ansehen. Er nahm die richtige Ansicht von der Kugelgestalt der Erde und ihrer Um-

---

*) De l'Infinito Universo e Mondi: Opp. Ital. II, 84.

**) Von ihnen sagt Telesio mit Nachdruck: „Sed veluti cum Deo de sapientiâ contendentes decertantesque, mundi ipsius principia et causas ratione inquirere ausi, et quae non invenerant, inventa ea sibi esse existimantes, volentesque, veluti suo arbitratu, mundum affluxere. — De Rerum Naturâ, in Prooem.

drehung an, aber er that dies aus metaphysischen Theorien und nicht aus streng wissenschaftlicher Folgerung.

Bruno's Glaube war Pantheismus. An manchen Stellen bezieht er sich ausdrücklich auf Avicebron, dessen Fons Vitae er mit großer Neigung studirt hatte, und aus dem er gewisse pantheistische Ideen entlehnt haben mag. Er lehrte: Gott ist die unendliche Intelligenz, die Ursache der Ursachen, das Prinzip alles Lebens und Geistes, die große Thätigkeit, die wir das Universum nennen. Aber Gott brachte das Universum nicht hervor, er beseelte es mit Leben — mit Dasein. Er ist das Universum, aber nur wie die Ursache die Wirkung ist, es haltend, hervorbringend, aber nicht durch dasselbe beschränkt. Er ist selbstbestehend, aber so wesentlich thätig, daß er sich unaufhörlich als Ursache manifestirt. Zwischen dem höchsten Wesen und den geringeren von ihm abhängigen Wesen ist dieser Unterschied: Er ist absolut einfach, ohne Theile, ein Ganzes, identisch und universell, während die andern bloße individuelle Theile, von dem großen Ganzen unterschieden sind. Ueber und jenseit des sichtbaren Universums ist ein unsichtbares Unendliches, — eine unbewegliche, unveränderliche Identität, die über alle Verschiedenheit herrscht. Dies Wesen der Wesen, diese Einheit der Einheiten ist Gott: „Deus est monadum monas, nempe entium entitas.“

Bruno sagt: Obgleich es unmöglich ist, die Natur getrennt von Gott zu denken, so können wir doch Gott getrennt von der Natur denken. Das unendliche Wesen ist der wesentliche Mittelpunkt und die Substanz des Universums, aber es ist über das Wesen und die Substanz aller Dinge erhaben: Gott ist super-essentialis, supersubstantialis. So können wir uns keinen Gedanken ohne einen Geist denken, aber wohl einen Geist getrennt von irgend welchem Gedanken. Das Universum ist ein Gedanke des göttlichen Geistes — ja noch mehr, es ist die unendliche Thätigkeit seines Geistes. Die Welt als endlich zu betrachten, heißt seine Macht beschränken. „Wie könnten wir uns vorstellen, daß die göttliche Thätigkeit (la divina efficacia) müßig sei? wie behaupten, daß die göttliche Güte, die sich unendlich

mittheilen und unendlich verbreiten kann, sich beschränken wolle? Warum sollte sich seine unendliche Fähigkeit vereiteln — um die Möglichkeit bringen lassen, unendlich viele Welten hervorzubringen? Und warum sollten wir die Herrlichkeit des göttlichen Bildes entstellen, das sich vielmehr erfassen muß als aus dem Spiegel der Unendlichkeit zurückgestrahlt, unendlich und unermeßlich, wie sein Wesen ist? *)

Bruno giebt nur die Existenz einer einzigen Intelligenz zu und das ist Gott **). Est Deus in nobis. Die Intelligenz, welche in Gott vollkommen ist, ist es weniger in niedrigeren Geistern, noch weniger im Menschen und immer weniger in den untern Stufen der Schöpfung. Aber all diese Unterschiede sind es nur dem Grade, nicht dem Wesen nach. Die niedern Stufen der Wesen haben kein Selbstbewußtsein, aber wohl eine Art Sprache. In den höheren Wesen gelangt die Intelligenz zum Selbstbewußtsein — sie verstehn sich selbst und die unter ihnen. Der Mensch nimmt eine Mittelstufe in der Hierarchie der Schöpfung ein und ist im Stande, jede Erscheinung des Lebens zu beobachten. Er sieht Gott über sich — und die Spuren göttlicher Wirksamkeit um sich her. Diese Spuren, welche die unveränderliche Ordnung des Universums bezeugen, bilden die Weltseele. Sie zu sammeln und mit dem Wesen zu verbinden, von dem sie ausgehn, ist die höchste Thätigkeit des menschlichen Geistes. Und wenn der Mensch in dieser Richtung wirkt, entdeckt er, daß diese Spuren, die sich in der Natur ausbreiten, von den Ideen, die in seinem Geiste existiren, nicht verschieden sind ***). So kommt er zu dem Begriff der Identität der Welt-

---

*) De l'Infinito: Opp. Ital. II, 24.

**) De Morgan (companion to the almanack, 1855) sagt: „Auch wird Atheismus unter den Ursachen seines Todes genannt. Das Wort wird oft als Verwerfung der Offenbarung, selbst von solchen Schriftstellern als Brucker und Morhof, gebraucht. Von dem De Monade sagt Morhof, es zeige keinen offnen Atheismus. Was er unter dem Worte versteht, ist klar genug, wenn er so von einem Werke spricht, welches Gott an hundert Stellen anerkennt, und Ansichten als Gotteslästerung an vielen vorwirft.“

***) „Elp.: Was ist der Zweck unsrer Sinne? — Fil.: Blos die

seele und seiner eignen Seele; beide sind Spiegelbilder der göttlichen Intelligenz; und erfaßt die Identität von Subject und Object, von Denken und Sein.

Dies ist ein schwacher Abriß der Lehre, für deren Verkündigung Bruno ein heimathloser Wandrer und ein Märtyrer wurde, nach seinem erhabnen Ausdruck: „Con questa philosofia l'anima mi s'aggrandisce, e mi si magnifica l'intelletto.“

In fünf Dialogen, La Cena de le Ceneri, bekämpft er die Hypothese, daß die Erde unbeweglich sei, erklärt das Universum für unendlich und warnt davor, seinen Mittelpunkt und seinen Umkreis zu suchen. Er verbreitet sich über den Unterschied von Erscheinung und Wirklichkeit in den Himmelserscheinungen, behauptet, unsre Erde bestehe aus derselben Substanz, wie die andern Planeten, Alles was ist, sei lebendig und so könne man die Welt ein ungeheures Thier nennen*). In diesem Werk antwortet er auch seinen Gegnern, die das System und die Autorität der Schrift gegen ihn geltend machen, grade wie die neuern Geologen, mit der Erklärung, die Offenbarung der Bibel sei eine moralische, keine physische, wolle keine Wissenschaft lehren, „sondern brauchte vielmehr die gewöhnlichsten Vorstellungen und drücke sich in einer Sprache aus, die der Masse verständlich sei**). In diesem Werk sind einige Abschweifungen, die uns mehr als

---

Vernunft anzuregen, die Wahrheit anzudeuten, nicht darüber zu urtheilen. Wahrheit ist im sinnlichen Gegenstande, wie in einem Spiegel, im Schließen als Gegenstand der Debatte, in der Intelligenz als Prinzip und Folgerung, aber im Geiste in ihrer wahren und richtigen Form.“ De l'Infinito, p. 18.

*) Ein Gedanke aus Plato. Dieser sagt im Timaeus: *Οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον, ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.* — p. 26, ed. Bekker. Vergl. auch Politicus, p. 273. Bruno kann dies geradezu von Plato entlehnt oder aus dem Werk seines Landsmanns Telesio de rerum natura gelernt haben.

**) „Secondo il senso vulgare et ordinario modo di comprehendere e parlare.“ Eine Unterscheidung, die er in dem ganzen ersten Theil des vierten Dialogs vertheidigt. Opere I, 172 sq.

gewöhnlich anziehen; denn sie beziehen sich auf den geselligen Zustand Englands unter der Regierung der Königin Elisabeth.

Die beiden Werke De la Causa und De l'Infinito enthalten die reifste und zusammenhängendste Darstellung seiner philosophischen Ansichten. Unser Raum erlaubt uns nicht, näher darauf einzugehn, wir beziehen uns daher auf Bartholmeß *). Das Spaccio de la Bestia Trionfante ist das berühmteste von allen seinen Werken. Es wurde 1713 von Toland übersetzt. Dieser ließ nur einige wenige Abzüge machen, als hätte er gewünscht, daß es nur auserwählte Leser finden sollte. Schon der Titel ist der Welt ein Räthsel gewesen und hat zu den sonderbarsten Vermuthungen geführt. Das „triumphirende Vieh", welches Bruno austreiben will, ist kein andres als folgendes: Die alte Astronomie entstellte den Himmel durch Thierbilder und unter dem Deckmantel, diese zu vertreiben, greift er das große Vieh (den Aberglauben) an, dessen Herrschaft die Menschen verführt, an den Einfluß der Sterne auf ihre Angelegenheiten zu glauben. In seiner Cabala del Cavallo Pegaseo nennt er sarkastisch den Esel das „lebendige triumphirende Thier" und schreibt ein Sonett zu einem Preise:

„Oh sant' asinità, sant' ignoranza,
Santa stoltizia, e pia divozione,
Qual sola puoi far l'anime si buone
Ch' uman ingegne e studio non l'avanza!" etc.

In dem Spaccio greift er den Aberglauben des Tages an und bekämpft Unwissenheit und „die Orthodoxie ohne Moralität und ohne Glauben, welche das Verderbniß aller Gerechtigkeit und Tugend ist". Bruno nennt die Moralität in einem hübschen Bilde die Astronomie des Herzens. Dies Buch ist ein sonderbares Gemisch von Gelehrsamkeit, Phantasie und Possenreißerei, und im Ganzen vielleicht die ermüdendste von allen seinen Schriften. Bartholmeß, dessen Bewundrung für Bruno die meinige weit übertrifft, sagt darüber: „Die Mythologie und Symbolik der Alten werden darin mit eben so viel Tact, als

*) Jordano Bruno II, 128—154.

Gelehrsamkeit verwendet; die Erdichtung, daß die heutige Welt noch von Jupiter und seinem Hofe auf dem Olymp regiert wird, das Gemisch von Erinnerungen aus den Ritterthum und von Wundern aus dem Mittelalter mit Geschichten und Ueberlieferungen aus dem Alterthum, alle diese Anschauungen, welche die Philosophie der Mythologie, der Religion und der Geschichte — die Vicos und die Creuzer — erzeugt haben, dies merkwürdige Gemisch macht den Spaccio so interessant. Der Philosoph spricht dort die edle Sprache des Moralisten. Wie jede Tugend an ihrer Stelle erscheint, um die Laster zu verdrängen, welche den Himmel entstellen, so erfährt sie von Jupiter, was sie alles zu thun und zu meiden hat. Ihre Eigenschaften werden aufgezählt und erklärt, und zum größten Theil in einem allegorischen Stile personificirt; alle Gefahren und Ausschreitungen, die sie zu vermeiden hat, werden mit derselben Lebhaftigkeit charakterisirt. Jede Seite enthüllt uns ein seltnes Talent für psychologische Beobachtung, eine tiefe Kenntniß des Herzens und der Gesellschaft seiner Zeitgenossen. Die Leidenschaften werden fein dargestellt, und gut gezeichnet. Und was den denkenden Leser noch mehr fesselt, ist der gehaltne Stil dieser langen Dichtung, die man als eine Art philosophischer Predigt betrachten kann. Wahrheit und Weisheit, Gerechtigkeit und Aufrichtigkeit treten in Zukunft an die Stelle des Irrthums, der Thorheit und der Falschheit jeder Art. Hierin spricht der Spaccio manchmal im Stil der Apokalypse."

Ich will der Richtigkeit dieser Kritik nicht entgegen treten, muß aber doch bemerken, daß der Spaccio selbst die Geduld eines Bücherwurms auf die Probe stellt und mit einer gewissen Freiheit im Ueberschlagen gelesen werden sollte.

Vielleicht werden von allen seinen Schriften für die, welche sich aus den philosophischen Speculationen des Neapolitaners nichts machen, Gli Eroici Furori am anziehendsten sein. Ihr Ueberströmen von Sonetten und ihre mystische Ueberspannung versetzen uns mit einem Schlage ins Herz der Epoche Italienischer Bildung, wo Poesie und Plato die Hauptstudien ernster Männer waren. In ihr bekannte sich Bruno als Schüler Petrarch's und

erhebt eine Dame, die noch über Laura geht und verehrungswürdiger ist, als alle irdische Schönheit: Diese ist das unvergängliche Ideal göttlicher Vollkommenheit. Es ist eines Mannes unwürdig, sagt er, nach einem Weibe zu schmachten, ihm all die Gaben und Energie einer großen Seele zu opfern, die dem Streben nach dem Göttlichen gewidmet werden könnten. Weisheit, welche Schönheit und Wahrheit zugleich ist, ist der Gegenstand, den der wahre Held verehrt. Liebt ein Weib, wenn ihr wollt, aber vergeßt nicht, auch ein Verehrer des Unendlichen zu sein. Wahrheit ist die Nahrung jeder Heldenseele, ihr nachzujagen die einzig würdige Beschäftigung eines Helden *). Der Leser Plato's wird hier ein beliebtes Bild wieder erblicken; und war es nicht Berkeley, der die Wahrheit beschreibt als „das Wild, dem alle nachschrein, das aber wenige erjagen?"

*) Siehe besonders die schöne Stelle Opp. Ital. II, 406—407.

Erste Epoche.

Die Philosophie trennt sich noch einmal von der Theologie und sucht ihren Beistand in der positiven Wissenschaft.

Erstes Kapitel.

Bacon und Descartes.

In der Entwicklung der Philosophie, wie in der des Organismus ist es unmöglich mit Genauigkeit einen Anfang festzustellen, denn jeder Anfang ist auch ein Ende und resumirt die Resultate einer ganzen Reihe vorhergegangner Entwicklungen. Spedding sagt daher ganz richtig: Unsre Philosophie „wurde um die Zeit Bacon's geboren und sein Name ist als der glänzendste aus jener Geburtszeit ihre Inschrift geworden":

Hesperus der Führer
Des Sternenheeres fuhr am hellsten her.

Nicht daß Hesperus wirklich die übrigen Sterne geführt hätte; er und sie bewegten sich nach einem gemeinsamen Triebe und würden sich eben so schnell bewegt haben, wenn er nicht dabei gewesen wäre; weil er aber am hellsten schien, so schien er sie zu führen." *) Bacon und Descartes werden gewöhnlich als die Väter der neuern Philosophie anerkannt, obgleich sie selbst nur fortgerissen wurden von dem reißend anschwellenden Strom der

---

*) Bacons Works, 1857, I, 374.

Zeit, der damals entschieden die Richtung auf die positive Wissenschaft einschlug. Ihr Ruhm ist es, daß sie die kommende Größe vorausgesehn, mit glänzendem Nachdruck die Gedanken ausgesprochen, welche die Zeit nur dunkel bewegten, und der neuen Bewegung die Autorität ihres Genius verliehen. So vollzog sich der Untergang der Scholastik. Sie kamen, um den Bau eines größeren Tempels zu leiten.

Beide Denker haben einige ausgesprochne Züge von Aehnlichkeit und einige andre von ebenso entschiedner Unähnlichkeit. Die letzteren erscheinen am auffallendsten in ihren Nachfolgern. Von Bacon stammen in grader Linie ab: Hobbes, Locke, Diderot, D'Alembert, Condillac, Cabanis, unsre Schottische Schule und Comte; von Descartes: Spinoza, Malebranche, Leibnitz, Fichte, Schelling und Hegel. Die inductive Methode herrschte in der einen, die deductive in der andern Schule vor. Auf diese Unterschiede werden wir später des Breiteren eingehn: Hier wollen wir uns auf die zwei großen Punkte der Aehnlichkeit beschränken: 1) Die entschiedne Trennung der Philosophie von der Theologie, und 2) die Verkündigung einer neuen Methode.

Man hat sich über Bacon's Orthodoxie gestritten, darauf lasse ich mich hier nicht ein, denn, mögen seine gelegentlichen Erklärungen aufrichtig oder nur Lippenhuldigung gewesen sein, wie man sie damals der Kirche zollte, nichts ist gewisser, als daß er die Theologie von seinem Plane ruhig ausschloß und dem Könige erklärte, warum er es thäte: „Wenn ich mich mit ihr befasse, muß ich das Boot der menschlichen Vernunft verlassen und das Schiff der Kirche besteigen, welches seinen Lauf nur mit dem göttlichen Compaß richtig lenken kann. Auch wollen die Sterne der Philosophie, welche bis jetzt so herrlich auf uns geschienen haben, ihr Licht nicht länger leuchten lassen; es wird also das Beste sein über diesen Gegenstand zu schweigen." *) Und: „Die Heilige Theologie sollte von dem Wort und den Orakeln Gottes hergeleitet werden und nicht von dem Lichte der Natur oder den Aussprüchen der menschlichen Vernunft." Und

*) De Augmentis IX, 1.

in dem „Advancement of Learning“*) sagt er: „Der Gebrauch der menschlichen Vernunft in der Religion ist zwiefach: zuerst das Wahrnehmen und Erfassen der Geheimnisse Gottes, die er uns offenbart; sodann die Folgerung und Ableitung einer Lehre und Anweisung dem gemäß. Die erstere geht bis zu den Geheimnissen selbst, aber wie? Durch Erläuterung, nicht durch Beweise.“**)

Der Geist seiner Philosophie widerstritt der Theologie, denn es war ein Geist des Zweifels und der Forschung nach sichtbaren und ergreifbaren Ergebnissen. Weder der Scharfsinn der Logiker, noch der leidenschaftliche Ernst der Theologen konnte ihn von seinem Pfade ablenken. „Er lebte,“ sagt Macaulay, „in einer Zeit, in der theologische Streitigkeiten von der spitzfündigsten Art das Europäische Interesse stark und nirgends mehr als in England aufregten. Er befand sich mitten im dicksten Gedränge des Kampfes. Er war zur Zeit der Synode von Dort im Amte und muß Monate lang von dem Geschwätz über Gnadenwahl, Verwerfung und End-Entschlüssen übertäubt worden sein; und doch finden wir nicht eine einzige Zeile in seinen Werken, woraus sich schließen ließe, daß er weder Calvinist, noch Arminianer gewesen. Während die Welt von dem Lärm theologischer und philosophischer Disputationen widerhallte, saß die Baconische Schule wie Allworthy zwischen Thwackum und Square, behauptete eine ruhige Neutralität, halb verächtlich, halb wohlwollend, überließ den Krieg der Worte Denen, die sich darin gefielen, und begnügte sich damit, die Summe des praktisch Guten zu vermehren.“

Obgleich Descartes' scheuer Character Alles unterdrückte, was einer Feindseligkeit gegen die Kirche gleich sah, war er doch nicht weniger nachdrücklich dem theologischen Geiste entgegen. Er machte die Philosophie von der Theologie los, indem er sie als einen unabhängigen Gegenstand, und nach einer Methode behandelte, welche aller Theologie wesentlich verderblich war; denn

*) Fortschritt des Wissens.
**) Works III, 479.

er verfuhr auf dem Grunde absoluten Zweifels. Die Herrschaft der Autorität erklärte er, sei zu Ende. Alle Begriffe, alle Hypothesen, alle Glaubenssätze, welche den verwirrten Geist erfüllt hatten, waren auszustoßen und vom absoluten Zweifel ein neuer Anfang zu machen. Nichts sollte angenommen werden, als bis es bewiesen, und nichts durch Autorität, sondern Alles durch Vernunftgründe bewiesen werden. Dies Aufräumen war mehr, als das Abthun scholastischer Beweisführung und Aristotelischer Ueberlieferung; es war ein Auskehren aller Autorität, der die Einsetzung der Vernunft als höchste Entscheidung folgte. Ja, er ging hierin über Bacon hinaus, denn er wollte die Vernunft selbst in das Gebiet der Theologie einführen: „ich habe immer gedacht," sagt er in seiner Widmung seiner Meditations an die Sorbonne, „daß die beiden Fragen nach dem Dasein Gottes und dem Wesen der Seele (welche Bacon wohlweislich unberührt ließ) die hauptsächlichsten von denen wären, welche nicht durch die Theologie, sondern vielmehr durch die Philosophie bewiesen werden sollten; denn obgleich es uns, den Gläubigen, genügt, an Gott zu glauben und ebenso daran, daß die Seele mit dem Körper nicht umkomme, so ist es doch sicherlich unmöglich, die Ungläubigen zu irgend einer Religion, oder auch nur zu irgend einer moralischen Tugend zu bekehren, wenn wir ihnen nicht vor Allem diese beiden Dinge durch natürliche Vernunft beweisen."

Bei diesem Uebergriff in das Gebiet der Theologie erlaubte er jedoch der Theologie keine Uebergriffe in die Philosophie; und als er seine Wirbelhypothese bekannt machte, bemerkte er, obgleich wir gewiß wüßten, daß Gott die Welt mit einem Male geschaffen, so wäre es doch von ausnehmendem Interesse, wie die Welt sich *möchte* entwickelt haben. Nach dieser Verwahrungsredensart fährt er mit seiner Hypothese fort und erklärt die Welt ohne alle Rücksicht auf Gott. Ebenso wird Gott als die erste Ursache der Bewegung angenommen, aber seine Gegenwart später nirgends angedeutet.

Die Trennung der Philosophie von der Theologie wird mit Nachdruck ausgesprochen in der Verwerfung der Endursachen

(oder Endzwecke) sowohl durch Bacon, als durch Descartes. Dieser sagt: „Wir werden aus unsrer Philosophie das Forschen nach den Endursachen (oder Endzwecken) ganz entfernen; denn wir dürfen uns nicht anmaßen zu glauben, daß Gott uns an seinen Entschließungen habe Theil nehmen lassen wollen"; und: „Diese ganze Gattung von Ursachen, die man gewöhnlich vom Ende herholt (qu'on a coutume de tirer de la fin), ist in dem physischen und natürlichen Gebiete von keinem Nutzen." Er ließ sie den Theologen und erklärte, in der Physik, wo jede Folgerung auf solidem Grunde ruhen müsse, sei die Berufung auf Endursachen abgeschmackt.

Vielleicht war aber die wirksamste von allen Neuerungen die, daß Descartes das System der Welt aus Materie und Bewegung allein zu erklären suchte, und so in aller Ruhe die ganzen Ursachen und metaphysischen Wesenheiten, die man bisher zu Hülfe genommen hatte, bei Seite setzte. Die Wirbelhypothese zeigte sich in der That bald als unhaltbar; aber die wissenschaftliche Haltung, aus der diese Hypothese entsprang, wurde nie wieder verlassen. Es war ein kühner Versuch, die objective Methode anzuwenden und war nur mangelhaft in seiner Beschränkung auf Kosmologie mit Ausschluß der Biologie, die, wie ich sogleich bemerken werde, noch der subjectiven Methode überlassen blieb.

Der zweite Punkt, worin sich Bacon und Descartes gleichen, ist ihre Ansicht von den Erfolgen, die durch eine ganz neue Methode zu erzielen seien. Sie kamen getragen von der revolutionären Welle, die alle alten Methoden hinweggeschwemmt hatte, sie sahen die überraschenden Erfolge physischer Untersuchung und sahen noch glorreichere Eroberungen durch den Geist, der dies geleistet, vorher; und so überließen sie sich der angenehmen Täuschung, eine neue Methode würde rasch alle Probleme lösen. Bacon, der hochtrabendere und phantastischere Geist, hatte grandiosere Visionen und einen höheren Flug des begeisterten Glaubens; aber Descartes glaubte auch fest an die Wunder der neuen Methode. Es ist wirklich bemerkenswerth, wie beide, ohne alles Bewußtsein ihrer persönlichen Ueberlegenheit, bereitwillig

annehmen, ihre Methode werde alle Intelligenzen gleich machen. Dies erinnert an Sydney Smith's Behauptung, jeder könne witzig sein, wenn er's nur versuchte. Descartes sagt, „es ist nicht so wesentlich einen scharfen Verstand zu haben, als ihn richtig zu gebrauchen. Wer auf einem rechten Wege langsam geht, kommt weiter, als wer auf dem falschen Wege schnell läuft.“ Eben so sagt Bacon: „Ein Krüppel auf dem rechten Wege wird es einem Wettläufer auf dem falschen zuvorthun“. Wahr genug, aber trifft die rechte Frage nicht. Versehen mit guten oder schlechten Werkzeugen, immer wird sich ein Arbeiter dem andern überlegen zeigen; und es ist grade im rechten Gebrauch einer guten Methode, daß der wissenschaftliche Genius zu ihrer heikligen und geduldigen Kunstübung erforderlich wird.

Zweites Kapitel.

Bacon.

In die Controverse über Bacon's Betragen sowohl gegen Essex als bei der Bestechung kann ich hier nicht eingehn; ich verweise auf seine Biographen und Kritiker und bemerke nur: er wurde 1561 geboren, studirte im Trinity College in Cambridge, faßte dort ein Mißtraun in den Aristotelianismus seiner Lehrer und den Plan zu seiner großen Reform, ging nach Paris, saß im Parliament für Middlessex, wurde nach einander Mitglied des Geheimen Raths und Lord-Kanzler, zum Viscount von Verulam ernannt, vor dem Oberhause angeklagt und als bestochner Richter verurtheilt, und starb im Frühling 1626. Der Sterbende sagte: „Meinen Namen und Gedächtniß überlaß ich den nachsichtigen Reden der Menschen, fremden Völkern und dem folgenden Zeitalter.“

Die Nachwelt ist edelgesinnt gewesen; Bacon's Ruhm ist groß. Die Bewundrer sind nicht immer über seine speciellen Verdienste einig gewesen, aber an Begeisterung hat es nicht gefehlt und sein Genie hat Niemand in Zweifel gezogen. Er ist

wegen Leistungen gepriesen worden, an denen er keinen Theil gehabt und mit Ehrentiteln geschmückt worden, auf die er zweifelhafte Ansprüche hatte, während seine wichtigsten Verdienste übersehn wurden. Aber die allgemeine Anerkennung seiner Größe und der Stolz der Engländer darauf haben gewisse Angriffe auf seinen Ruf nicht abgehalten und diese sind etwas ärgerlich beantwortet worden. So wird es aus verschiednen Gründen schwierig zu einer redlichen und gründlichen Würdigung seiner Leistung zu gelangen. Einigen scheint es, Bacon habe sehr wenig damit gethan, daß er sich gegen die Philosophie seiner Zeit erhob und einen neuen Weg vorschlug; Andern scheint es, er hätte gar nichts dergleichen gethan. Wer aber die Schriften von Bacon's Vorgängern genau ansieht, dem wird es klar werden, daß damals auffallend und wichtig war, was jetzt selbstverständlich und abgedroschen erscheint. Rémusat thut den glücklichen Ausspruch: „il fallait du génie pour avoir ce bon sens".*) Und Denen, welche leugnen, daß Bacon die Revolution angeführt, will ich nicht bloß das Zeugniß fast dreier Jahrhunderte, sondern auch das Zeugniß Gassendi's entgegensetzen, der als Zeitgenosse und als Fremder im Stande war, die Wirkung zu beurtheilen, die damals hervorgebracht wurde**). Es leuchtet allerdings Jedem ein, der mit den Schriften einiger von Bacon's unmittelbaren Vorgängern, besonders Galilei's bekannt ist, daß in seiner Verurtheilung der damals populären irrigen Methode, oder in seinen Ermahnungen sich auf Beobachtung, Experiment und Induction zu werfen, wenig Neues ist. Aber es leuchtet ebenso wohl ein, daß er umfassendere und tiefere Ansichten von der Philosophie der Methode hatte, als Einer von ihnen; und daß die öffentliche Meinung nicht irre geht, wenn sie ihm den Ruhm, Anführer der neuen Aera zu sein, zuschreibt.

In England wird er gewöhnlich als der Vater der experimentalen Philosophie und als Urheber der inductiven Methode

---

*) Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence. Paris 1857, p. 400.

**) Opera 1658, I, 62.

betrachtet. Manche nennen sich Anhänger der Baconischen Philosophie und verwechseln sie mit einer knechtischen Aufmerksamkeit auf Thatsachen und einer höchst unwissenschaftlichen Verachtung von Theorien; ein andermal verstehen sie unter der Baconischen Methode die, nach der die positive Wissenschaft mit Erfolg getrieben worden ist. Eine strenge Prüfung der Ansprüche Bacon's wird zeigen, daß er eher Einer war, der die Trompete blies, als Einer, der die Truppen commandirte. Er bestand auf der Wichtigkeit des Experiments, aber er konnte nicht lehren, was er selbst nicht verstand — die experimentale Methode. Er ermahnte die Menschen, die Natur zu studiren, aber er konnte keine brauchbaren Anleitungen dazu geben. Er hatte einen feurigen Glauben in die möglichen Eroberungen der positiven Wissenschaft, aber da er nie irgend eine solche Wissenschaft vollkommen in seine Gewalt gebracht hatte, war er nicht im Stande, die wirklichen Bedingungen der Forschung zu würdigen. Er sah deutlich genug die große Wahrheit, daß der Fortschritt der Forschung ein allmäliger sein müsse, aber er sah nicht, welches die nothwendigen Stufen waren, er sah nicht, welche Untersuchungen und in welcher Ordnung sie erfolgen müßten, ehe Entdeckungen gemacht werden könnten. Daß er wirklich nur schwankende und unvollkommne Begriffe von der positiv wissenschaftlichen Methode hatte, zeigt sich entschieden in seiner verächtlichen Verwerfung Copernicus', Galilei's und Gilbert's; und in seinem eignen Plan zur Untersuchung der Wärme. Ein einziger Satz genügt, um dies zu zeigen, nämlich sein Spott über Copernicus als „einen Mann, der sich nichts daraus macht, Erdichtungen aller Art in die Natur einzuführen, wenn nur seine Berechnungen stimmen." Bacon verstand nicht, wovon Copernicus tief überzeugt war, daß eine Hypothese nur dann Werth hätte, wenn die Berechnungen und Beobachtungen mit einander und mit ihr stimmten. In Bacon's Plan einer Untersuchung des Wesens der Wärme erblicken wir ein vollständiges Mißverstehen des wissenschaftlichen Prozesses; nicht nur geht er auf einem mühsamen irrigen Wege zu Werke, sondern er sucht auch, was die Erfahrungswissenschaft für unerreichbar erklärt, das W e s e n der Wärme. Allerdings

kommt er zu einer Hypothese, welche einige Aehnlichkeit mit der jetzt angenommnen hat, nämlich, daß die Hitze ein Modus der Bewegung sei — „eine expansive und gehemmte Bewegung auf gewisse Weise modificirt und in den kleinern Theilen des Körpers in Thätigkeit gesetzt.“ Aber die, welche ihm gern das Verdienst haben zuschreiben wollen, daß er wegen dieser Definition neuere Ansichten vorweg genommen habe, übersehen den Umstand, daß diese Definition keinen einzigen Prozeß erklären kann, kein einziges von den festgestellten Gesetzen der Erscheinungen einschließt, und selbst ein Beispiel der unerlaubten Verallgemeinerung ist, welche Bacon anderwärts verwirft*). Es war daher einigermaßen gerechtfertigt, daß Harvey, der wußte, was Erfahrungswissenschaft ist, und besser als die Meisten, wie Entdeckungen gemacht werden, von ihm sagte, er habe über die Wissenschaft wie ein Lord-Kanzler geschrieben.

Es heißt allerdings, seine Stellung und seine Größe ganz und gar zu verkennen, wenn man seinen Einfluß auf die Philosophie, welcher unleugbar ist, einem Einfluß auf die positive Wissenschaft zuschreibt, welcher mehr als zweifelhaft ist. Bacon war ein Philosoph; aber weil bei ihm die Philosophie sich von der Knechtschaft der Theologie trennte, und den Anspruch machte, sich mit der positiven Wissenschaft zu verbinden, und ihren Stoff in den Allgemeinheiten der Wissenschaft suchte, so haben die Schriftsteller, die nie einen genauen Unterschied zwischen beiden gemacht, sondern Philosophie mit Metaphysik und positive Wissenschaft mit Physik verwechseln, natürlich Bacon als den Vorläufer von Newton, Laplace, Faraday und Liebig betrachtet. Vergeblich widersetzen sich Kritiker einem solchen Anspruch mit der Versicherung, die unleugbar wahr ist, daß die großen Entdeckungen in moderner Wissenschaft weder nach Bacon's Methode**), noch

*) Whewell, Philos. of discovery, p. 137.

**) Daß diese Methode unbrauchbar ist, sagt Ellis, kann wohl nicht geleugnet werden, wenn wir bedenken, nicht nur, daß sie nie einen Erfolg hervorgebracht hat, sondern auch, daß der Prozeß, wodurch wissenschaftliche Wahrheiten festgestellt worden sind, sich nicht so darstellen läßt, daß er auch nur mit ihr übereinzustimmen scheine.“ Bacon's Works I, 38.

unter irgend einer ausdrücklichen Anleitung von ihm gemacht worden — daß Copernicus, Galilei und Keppler ihm vorhergingen, daß Harvey und Newton ihn ignorirten —; eifrige Bewundrer haben ihre Antwort bereit: sie wissen, daß Bacon der Herold einer neuen Aera war, und sie glauben, daß sein Trompetenstoß die Truppen begeistert und zum Siege geführt habe.

Auch kann Niemand den Einfluß eines solchen Trompetenstoßes, wie der Baconische, zu schätzen unternehmen. Er ist eins der auffallendsten Beispiele der Litteratur des Einflusses, die wir im ersten Bande bei Gelegenheit Plato's schon erwähnt haben. Was ihn auszeichnet und charakterisirt, ist ein großer Reichthum des Geistes, zugleich derb und blühend, weitreichend und fein; und die Hauptquelle seines Einflusses ist die Würde gewesen, welche er der objectiven Methode, die Dinge anzusehen, gab; eine Anschauungsweise, welche im Stande ist, in kriechende Prosa und triviale Vorliebe für das Detail auszuarten, die auch aller Anziehung einer leichten, obwohl illusorischen subjectiven Tendenz entbehrt, aber doch die einzige Weise ist, wie man die Wahrheit erreicht, und folglich die solide Größe dauernder Erfolge sichert. Unter Bacon's beredter Anweisung begannen die Menschen einzusehen, daß sie großartig sowohl als nützlich wirkten, wenn sie ihre Forschungen auf Realitäten beschränkten, die trügerischen Hoffnungen der Metaphysik bei Seite ließen, vorsichtig verführen, und die angeborne Ungeduld des Geistes zügelten. Galilei hatte durch Lehre und Beispiel der Welt eine siegreiche Methode der Forschung gezeigt; aber Galilei gab dieser Methode in ihren Augen nicht die Würde; er erhob sie nicht zur Philosophie. Bacon, schwach in der positiven Wissenschaft, war stark in der Philosophie, welche Stoff in ihr suchte*). Es war und ist noch

*) Haller sagt richtig: „Bacon's Vergleichung mit Galilei ist höchst ungerecht; der letztre war freilich ein bessrer Mathematiker und Kenner der Sterne; aber er war auf wenige Wissenschaften eingeschränkt, und Bacon übersah sie alle, wie ein Wesen von einem höhern Orden, und wie noch Niemand sie vor ihm angesehen hatte." Angeführt von Böhmer: Ueber Francis Bacon von Verulam. Erlangen, 1864. S. 22.

ein natürlicher Widerstreit zwischen Philosophen und Fachgelehrten; die Philosophen werfen der Fachgelehrsamkeit vor, daß sie sich zu sehr beschränke; die Fachgelehrten erklären die Prinzipien der Philosophie für zu unbestimmt und allgemein. Bacon war der erste, der den Gedanken an eine Philosophie der positiven Wissenschaften faßte. Dies that er mit der Erklärung: die Physik sei „die Mutter aller Wissenschaften". Daß dies, seiner Zeit bedeutend vorauseilen, hieß, läßt sich aus der Thatsache abnehmen, daß es noch heutiges Tages eine Ketzerei ist: der Gedanke, daß Ethik und Politik dieselbe Methode haben und ebenso behandelt werden könnten, als die Naturwissenschaften, wird von der Mehrheit als Phantasie, wenn nicht als eine Albernheit angesehn.

Wo er von dem Ursprung der Irrthümer bei früheren Philosophen spricht, sagt Bacon: „Eine zweite Ursache von sehr großer Bedeutung ist, daß in all den Zeitaltern, wo allerdings Männer von Genie und Gelehrsamkeit vorzugsweise oder auch nur in mäßigem Grade blühten, der menschliche Fleiß zum geringsten Theil auf Naturwissenschaft verwendet worden ist, obgleich sie als die große Mutter aller Wissenschaften angesehen werden sollte; denn wenn all die übrigen von dieser ihrer Wurzel losgerissen werden, so können sie vielleicht verfeinert und zum Gebrauch zurecht gemacht werden, aber sehr wenig Zuwachs erhalten. . . .

„Niemand erwarte irgend eine große Förderung der Wissenschaften besonders in ihrem praktischen Theil, wenn die Naturwissenschaft nicht in besondre Wissenschaften auseinander gelegt, und wenn dann nicht diese besondern Wissenschaften wieder zur Naturwissenschaft (natural philosophy) zurückgeführt werden. Wegen dieses Mangels erheben sich Astronomie, Optik, Musik, verschiedne mechanische Künste, und, was noch sonderbarer erscheint, selbst Moral und politische Philosophie und Logik sehr wenig über ihre Grundlagen, und schöpfen nur die verschiednen Gegenstände an der Oberfläche ab, weil sie nach der Bildung und Abtrennung als besondre Wissenschaften nicht länger von der Naturphilosophie genährt werden, die ihnen Kraft und Zuwachs geben könnte;

und so ist es nicht zu verwundern, daß die Wissenschaften nicht gedeihen, wenn sie von ihren Wurzeln getrennt sind."*)

Dadurch, daß Bacon die Wissenschaften aus ihren Laboratorien in das allgemeine Feld des Gedankens hinaus, und die Philosophie aus ihren Schulen in die Werkstätten der Forschung hineinbrachte, führte er wirklich die neue Aera ein. Dr. Whewell sagt ganz richtig, „es ging eine Revolution vor sich, was auch alle großen physikalischen Forscher des 16. Jahrhunderts sehr wohl gewahr wurden. Ihre Schriften aber brachten dem großen Publikum diese Ueberzeugung sehr langsam bei. Litteraten, Männer von Rang, Weltmänner wurden mit den abstrusen Werken, in welchen diese Ansichten veröffentlicht waren, nicht bekannt; und vor Allem wurden sie durch gelegentliche Blicke, welche sie in den Zustand der physikalischen Wissenschaft thaten, die Größe und Wichtigkeit dieser Veränderung nicht gewahr. Aber Bacon's erhabne Beredtsamkeit, weitgreifende Gelehrsamkeit, umfassender Blick und kühne Bilder der Dinge, die da kommen sollten — Alles dies war dazu angethan, viel allgemeiner und ernsthafter die vorsichgehende Veränderung ins Auge zu fassen. Wenn ein Mann von seiner Bildung, von seinen Talenten, seinem Rang und seiner Stellung, seinem Ernst und seiner Vorsicht die stärksten und erhabensten Ausdrücke und Bilder ausströmte, welche ihm sein Geist nur eingeben konnte, um die große Wiedergeburt („great instauration"), die er ankündigte, zu zeichnen; um die Schwäche, die Blindheit, die Unwissenheit, die Erbärmlichkeit, woran die Menschen gelitten hatten, so lange sie den alten breitgetretnen Weg verfolgten, mit dem Licht, der Macht, den Vorzügen in Gegensatz zu bringen, welche sie auf dem Wege finden sollten, den er ihnen bezeichnete; so war es unmöglich, daß nicht Leser aus allen Klassen aufmerksam wurden, ihre Geister nicht erregt, ihre Hoffnungen nicht angefeuert fanden und nicht mit Bewundrung und Vergnügen auf die Töne prophetischer Beredtsamkeit hörten, in denen ihnen ein so großer Gegenstand vorgeführt wurde." **)

*) Novum Organum I, Aph. 79, 80.

**) Whewell, Philos. of discovery, p. 127.

Es war Bacon's unabläſſiges Beſtreben, wie es auch die Urſache ſeines andauernden Ruhmes geworden iſt, die Menſchen den wahren Zweck der Forſchung und die Tragweite ihrer Fähigkeiten zu lehren, und ſie mit einer richtigen Methode zu verſehen, nach welcher ſie dieſe Fähigkeiten mit Erfolg anwenden könnten. So zeichnet er ſich in der Geſchichte nicht nur als Vertheidiger des lange angeregten Widerſtandes gegen die alten und ſcholaſtiſchen Denker aus, ſondern auch durch ſeine Befürwortung der raſch zunehmenden Richtung auf die poſitive Wiſſenſchaft. Er iſt weſentlich modern. All ſeine Vorgänger, ſelbſt in ihren kühnſten Angriffen auf die alte Philoſophie, waren ſelbſt dem Geiſte, dem ſie ſich widerſetzten, nahe verwandt. Aber Bacon war modern in ſeiner Bildung, ſeinem Zweck und ſeiner Methode. Er griff die alte Philoſophie an, ohne ſie gründlich verſtanden zu haben; er that dies darum, weil er ſah, daß die Methode, welche große Intelligenzen zu ſo abgeſchmackten Folgerungen führte, wie ſie damals im Schwunge waren, nothwendig falſch ſein müſſe.

„Woher kann," fragte er, „eine ſolche Unbeſtimmtheit und Unfruchtbarkeit in allen phyſikaliſchen Syſtemen, die bis jetzt in der Welt exiſtirt haben, entſtehen? Sicherlich nicht aus irgend Etwas in der Natur ſelbſt; denn die Stetigkeit und Regelmäßigkeit der Geſetze, von denen ſie regiert wird, bezeichnen dieſe auf's klarſte als Gegenſtände eines beſtimmten und ſichern Wiſſens."

„Auch kann dies nicht aus irgend einem Mangel an Talent in denen entſpringen, die ſolche Forſchungen verfolgt haben; denn Viele von ihnen ſind Männer vom höchſten Talent und Genie in den Zeitaltern geweſen, in denen ſie gelebt haben; und es kann daher von nichts anderm kommen, als von der Verkehrtheit und Unzulänglichkeit der Methoden, welche ſie verfolgt haben. Die Menſchen haben eine Welt aus ihren eignen Vorſtellungen zu machen und das ganze Material, welches ſie anwandten, aus ihrem eignen Geiſte zu ſchöpfen geſucht; wenn ſie aber, ſtatt ſo zu verfahren, Erfahrung und Beobachtung zu Rathe gezogen hätten, ſo würden ſie über Thatſachen und nicht über Meinungen nachzudenken gehabt haben, und vielleicht am Ende

zu der Kenntniß der Gesetze hindurchgedrungen sein, welche die materielle Welt regieren."

„Wie die Sachen jetzt behandelt werden, so wird von sinnlichen Gegenständen und besondern Thatsachen ein plötzlicher Uebergang zu allgemeinen Sätzen gemacht. Diese werden für Prinzipien ausgegeben, und um sie drehen sich, wie um feste Pole fortdauernd Disputationen und Erörterungen. Von den Sätzen, die so vorschnell angenommen worden sind, wird Alles durch einen compendiösen und reißend schnellen Prozeß abgeleitet, der sich schlecht für die Entdeckung, aber wunderbar gut für die Debatte eignet."

„Der Weg, welcher Erfolg verspricht, ist diesem geradezu entgegengesetzt. Er erfordert, daß wir langsam generalisiren, und vom Besondern zu dem fortgehen, was nur Einen Schritt allgemeiner ist, davon wieder zu Anderm von größerm Umfange, und so weiter bis zu dem Universellen. Dadurch können wir hoffen, bei Prinzipien anzulangen, die nicht unbestimmt und dunkel, sondern klar und scharfbestimmt sind, welche die Natur selbst ohne Weigern anerkennen wird."

Da wir so seine Stellung bezeichnet haben, wird es nöthig, einen kurzen Abriß der Methode zu geben, welche nach seiner festen Ueberzeugung unfehlbar und auf alle Forschung anzuwenden war. Dies war unvermeidlich geboten: „Es blicke nur Jemand aufmerksam in die vielen Bücher über Kunst und Wissenschaft; überall wird er endlose Wiederholungen derselben Sache finden; verschieden in der Methode der Behandlung, aber im Wesentlichen nicht neu, so daß denn der ganze Vorrath, so reichhaltig er auf den ersten Blick erscheint, nach der Prüfung nur sehr dürftig ausfällt. Was einmal versichert wurde, wird noch versichert; was einmal eine Frage war, ist es noch, und statt durch die Erörterung gelöst zu werden, wird sie nur festgehalten und genährt." Er schlägt seine neue Methode vor, „damit durch sie die Intelligenz erhöht und gehoben und befähigt werde, die Schwierigkeiten und Dunkelheiten der Natur zu überwältigen. Die Kunst, welche ich mit dieser Absicht einführe, und welche ich die Auslegung der Natur nenne (Interpretation of Natur), ist eine Logik;

obgleich der Unterschied zwischen ihr und der gewöhnlichen Logik groß, ja ungeheuer ist. Denn die gewöhnliche Logik will Beihülfe und Schutz für den Verstand beibringen und vorbereiten; das thut meine auch; und in diesem Einen Punkte stimmen wir überein. Aber in drei Punkten weicht meine von ihr ab: in dem Ziel, das sie erstrebt, in der Ordnung ihrer Beweisführung und in dem Ausgangspunkt der Untersuchung. . . . . . Aber die größte Veränderung, die ich einführe, ist die Form der Induction selbst, und die Urtheile, die dadurch gebildet werden. Denn die Induction, von welcher die Logiker sprechen, und welche durch einfache Aufzählung vor sich geht, ist etwas Kindisches, schließt nach Zufall, läßt sich immer durch widersprechende Fälle widerlegen, nimmt nur Rücksicht auf das Bekannte und Gewöhnliche und führt zu keinem Ergebniß. Was die Wissenschaften nun aber brauchen, ist eine Form der Induction, welche die Erfahrung analysiren und zerlegen, und durch einen angemessnen Prozeß des Ausschließens und Verwerfens zu einer unabweisbaren Folgerung führen soll." . . . . „Meine Methode nun ist zwar schwer auszuüben, aber leicht darzulegen; sie ist folgende: Ich schlage vor, progressive Stufen der Gewißheit festzustellen; das Zeugniß der Sinne, unterstützt und geschützt durch einen gewissen Prozeß der Berichtigung, behalte ich bei; aber die geistige Operation, welche dem sinnlichen Acte folgt, verwerfe ich größtentheils, und lege statt dessen einen neuen und sichern Pfad des Fortschritts für den Geist an, welcher direct von der einfach sinnlichen Anschauung ausgeht."

Ehe er die Regeln auseinandersetzt, die er vorschlägt, zählt er die vier Quellen der Irrthümer, die Idole, wie er sie nennt, auf. Diese Aufzählung hielt er um so mehr für nöthig, als die nämlichen Idole (Vorurtheile des Aberglaubens) wahrscheinlich selbst nach der Reform der Wissenschaft sich wieder einstellen würden.

Diese Idole theilt er in vier Klassen:

Idola Tribûs: — — Die Idole der Zunft;
Idola Specûs: — — Die Idole der Höhle;
Idola Fori: — — Die Idole des Marktes;
Idola Theatri: — — Die Idole des Theaters.

1) Die Idole der Zunft sind die Ursachen des Irrthums, die sich auf die menschliche Natur im Allgemeinen gründen. „Der Geist," bemerkt er, „ist nicht wie ein ebner Spiegel, der die Dinge ganz so widerspiegelt, wie sie sind. Er gleicht einem Spiegel mit unebner Oberfläche, der seine eigne Gestalt mit den Gestalten der Dinge, die er zeigt, combinirt."

Unter die Idole dieser Klasse können wir die Neigung rechnen, die alle Menschen hegen, einen größern Grad von Ordnung, Einfachheit und Regelmäßigkeit zu finden, als wirklich durch die Beobachtung angezeigt wird. Z. B.: Sobald die Menschen bemerkten, daß die Laufbahnen der Planeten in sich zurückkehrten, nahmen sie an, daß es vollkommne Zirkel wären, und daß die Bewegung in diesen Kreisen eine gleichmäßige wäre. Mit diesen Hypothesen versuchten die Astronomen und Mathematiker des ganzen Alterthums unaufhörlich ihre Beobachtungen in Einklang zu bringen.

Die Neigung, welche Bacon hier charakterisirt, kann man den Geist des Systems nennen.

2) Die Idole der Höhle sind die, welche aus dem besondern Charakter des Individuums entspringen. Außer den Ursachen des Irrthums, welche das ganze Menschengeschlecht gemein hat, besitzt noch jedes Individuum seine eigne dunkle Höhle, in die das Licht nur unvollkommen eindringt, und in dessen Dunkel der Schutzgötze lauert, auf dessen Altar die Wahrheit oft geopfert wird.

Einige Geister nehmen vornehmlich die Unterschiede, andre die Aehnlichkeiten der Dinge wahr. Stetige und tiefsinnige Intelligenzen sind geneigt, sorgfältig aufzumerken, langsam weiter zu gehn, und die geringsten Unterschiede zu untersuchen; während andre, die erhaben und thatkräftig sind, gerne die geringsten Aehnlichkeiten ergreifen. Beide treiben es leicht bis zum Uebermaß; die Einen im beständigen Haschen nach Unterschieden, die Andern nach Aehnlichkeiten.

3) Die Idole des Marktes entstehen aus dem Umgang in der Gesellschaft und aus der Sprache.

Die Menschen glauben, ihre Gedanken beherrschten ihre

Worte; aber es ereignet sich auch, daß durch einen gewissen Gegenstoß ihre Worte oft ihre Gedanken beherrschen. Dies ist um so verderblicher, da die Worte, die gewöhnlich das Werk der Masse sind, die Dinge nach den Unterschieden trennen, die den gewöhnlichen Begriffen am auffallendsten sind. Wenn man daher Worte untersucht, finden sich nur wenige Beispiele, in welchen sie, wenn sie überhaupt abstract sind, die Ideen einigermaßen scharf und bestimmt ausdrücken.

4. Die Idole des Theaters sind die Täuschungen, die aus den Dogmen der verschiednen Schulen entsprungen sind.

So viele Systeme es gab, ebenso viele Vorstellungen eingebildeter Welten wurden auf die Bühne gebracht; daher der Name: Idole des Theaters. Sie kommen nicht unvermerkt, wie die drei andern in den Geist, ein Mann muß arbeiten, um sie zu erwerben, und sie sind oft das Ergebniß großer Gelehrsamkeit und großen Studiums.

Nach diesen einleitenden Erörterungen geht Bacon im zweiten Buche des Organums dazu fort, das Wesen der Induction zu beschreiben, und durch Beispiele zu verdeutlichen.

Das Erste muß sein, eine Geschichte der Erscheinungen, die erklärt werden sollen, in all ihren Veränderungen und Verschiedenheiten vorzubereiten. Sie muß nicht nur alle Thatsachen, die sich von selbst darbieten, sondern alle Experimente, die um der Entdeckung willen, oder zu dem Zweck nützlicher Künste angestellt worden sind, enthalten. Sie sollte mit großer Sorgfalt abgefaßt, die Thatsachen genau erzählt und deutlich geordnet, ihre Authenticität sorgfältig untersucht und diejenigen, die auf zweifelhaftem Zeugniß beruhen, zwar nicht verworfen, aber doch als unsicher nebst den Gründen, weswegen man so darüber geurtheilt, angemerkt werden. Dies letztere ist sehr nothwendig, denn oft erscheinen Thatsachen nur deswegen unglaublich, weil wir schlecht unterrichtet sind, und hören auf, sonderbar zu erscheinen, sobald unsre Erkenntniß weiter ausgedehnt worden ist. Dies Verzeichniß von Thatsachen ist Naturgeschichte.

Wenn die Naturgeschichte irgend einer Klasse von Erscheinungen fertig ist, so wird das Nächste, durch Vergleichung ver-

schiedner Thatsachen die Ursache dieser Erscheinungen, oder wie Bacon sich ausdrückt, die Form zu entdecken. Die Form irgend einer Eigenschaft in einem Körper ist etwas, was sich mit der Eigenschaft verändert, d. h. wo sie existirt, da existirt die Eigenschaft: Wenn z. B. Durchsichtigkeit bei Körpern der Gegenstand der Untersuchung ist, so ist ihre Form etwas, was sich überall findet, wo Durchsichtigkeit ist. Form ist also von Ursache nur hierin unterschieden: wir nennen es Form oder Wesen, wenn die Wirkung eine andauernde Eigenschaft ist; wir nennen es Ursache, wenn die Wirkung eine Veränderung, oder ein Vorgang ist.

Zwei andre Gegenstände, die den Formen untergeordnet, aber oft zur Erkenntniß derselben wesentlich sind, werden gelegentlich ebenfalls Gegenstände der Untersuchung. Sie sind der verborgne Prozeß, latens processus, und der verborgne Schematismus, latens schematismus. Der erstere ist der verborgne und unsichtbare Fortgang, wodurch sichtbare Veränderungen hervorgebracht werden, und scheint in Bacon's Auffassung das Prinzip einzuschließen, welches seitdem das Gesetz der Continuität genannt worden ist, nach welcher keine, auch noch so geringe Veränderung anders als in der Zeit bewirkt werden kann. Das Verhältniß zwischen der Zeit und der bewirkten Aenderung zu kennen, würde heißen, eine vollkommne Kenntniß des verborgnen Processes zu haben. Beim Abfeuern einer Kanone, z. B., giebt die Aufeinanderfolge von Vorgängen während des kurzen Zwischenraums von der Anwendung des Zünders bis zum Austreiben des Geschosses einen verborgnen Prozeß von einer merkwürdigen und sehr verwickelten Art, den wir jedoch jetzt mit einiger Genauigkeit nachweisen können.

Der verborgne Schematismus ist die unsichtbare Bildungsform der Körper, von der so viele ihrer Eigenschaften abhängen. Wenn wir die Bildung der Crystalle und die innre Structur der Pflanzen untersuchen, so erforschen wir den verborgnen Schematismus.

Um die Form von irgend Etwas durch Induction zu erforschen, nachdem wir alle Thatsachen zusammengebracht haben,

sollen wir damit beginnen, zu überlegen, was für Gegenstände dabei von der Zahl der möglichen Formen ausgeschlossen werden. Diese Folgerung ist der erste Theil des Prozesses der Induction. Z. B. wenn wir nach der Eigenschaft forschen, welche bei den Körpern die Ursache der Durchsichtigkeit ist, so schließen wir wegen der Thatsache, daß der Diamant durchsichtig ist, sogleich Lockerheit oder Porosität und ebenso Flüssigkeit von diesen Ursachen aus, da der Diamant ein sehr fester und dichter Körper ist.

Negative Fälle, wie solche, wo die Form fehlt, müssen ebenfalls gesammelt werden. Daß zerstoßnes Glas nicht durchsichtig ist, giebt eine negative Thatsache, wenn man die Form der Durchsichtigkeit untersucht; ebenso daß Ansammlungen von Dämpfen keine Durchsichtigkeit haben. Die so gesammelten Thatsachen, negative sowohl als affirmative sollten zum Nachschlagen in Tabellen gebracht werden.

Nachdem viele Ausschließungen gemacht, und nur wenige Prinzipien, die jedem Falle gemein sind, übrig geblieben, muß man annehmen, daß eins davon die Ursache ist; und durch synthetisches Schließen daraus sollen wir versuchen, ob es die Erscheinungen erklären wird. So nothwendig erschien Bacon dies exclusive Verfahren, daß er sagt: „Vielleicht dürfen Engel oder höhere Intelligenzen die Form oder das Wesen direct aus der ersten Betrachtung des Gegenstandes bejahungsweise bestimmen; aber es übersteigt sicherlich die Fähigkeit des Menschen; diesem ist es nur gegeben, zuerst negativ vorzugehn, und zuletzt mit der Bejahung zu enden, nachdem er alles Andre ausgeschlossen hat."

Es ist jedoch ein großer Unterschied in dem Werthe der Thatsachen. Einige von ihnen zeigen den Gegenstand, den man sucht, im höchsten, andre im geringsten Grade, einige zeigen ihn einfach und ohne Combination, in andern erscheint er untermischt mit einer Menge von Umständen. Einige Thatsachen lassen sich leicht deuten, andre sind sehr dunkel und nur zu verstehn in Folge des Lichtes, welches die erstern auf sie geworfen. Dies führte Bacon auf seine Betrachtung der prärogativen Instanzen, oder dem verhältnißmäßigen Werth der Thatsachen als Mittel

der Entdeckung. Er zählt 27 verschiedne Arten auf; wir müssen uns aber mit der Angabe der bedeutendsten begnügen.

1) Instantiae solitariae: sie sind entweder Beispiele derselben Eigenschaft, die in zwei Körpern existirt, welche sonst verschieden sind oder einer Eigenschaft, die in zwei Körpern verschieden ist, welche sonst dieselben sind. In dem ersten Fall sind die Körper in Allem verschieden, nur in Einem nicht; im zweiten stimmen sie in Allem überein bis auf eins. So finden sich, wenn man die Ursache oder die Form der Farbe untersucht, Instantiae solitariae in Krystallen, Prismen und Wassertropfen; diese zeigen gelegentlich Farbe und haben doch nichts gemein mit Steinen, Blumen und Metallen, welche dauernd Farbe besitzen, ausgenommen die Farbe selbst. Daraus schließt Bacon, daß die Farbe nichts andres ist, als eine Modification der Lichtstrahlen, welche in dem erstern Falle durch die verschiednen Grade, unter denen sie einfallen, und in dem zweiten durch das Gewebe und den Zustand der Oberfläche der Körper hervorgebracht wird. Man kann sagen, er sei in der Wahl dieser Beispiele sehr glücklich gewesen, denn durch sie kam Newton später auf seine Theorie von der Zusammensetzung des Lichts.

2) Die Instantiae migrantes zeigen eine Eigenschaft des Körpers, die von einem Zustande in einen andern übergeht, entweder von weniger zu mehr, oder von mehr zu weniger, und in dem erstern Falle sich der Vollkommenheit, in dem zweiten der Erlöschung nähert.

Gesetzt, der zu erforschende Gegenstand wäre die Ursache der Weiße an Körpern, so findet sich eine instantia migrans im Glase, welches wenn es ganz ist, farblos, wenn pulverisirt, weiß ist. Ebenso ist es es mit dem Wasser, wenn es ununterbrochen, oder wenn es in Staub zersprengt wird.

3) Die Instantiae ostensivae sind die Thatsachen, welche eine besondre Eigenschaft in ihrem Zustande von höchster Kraft und Energie zeigen, wenn sie entweder von den Hindernissen befreit wird, die ihr gewöhnlich entgegen wirken, oder selbst von solcher Gewalt ist, daß sie diese Hindernisse gänzlich beseitigt.

Wenn die Schwere der Luft zu untersuchen wäre, so giebt

das Experiment von Torricelli oder der Barometer eine instantia ostensiva. Hier ist der Umstand, welcher das Gewicht der Atmosphäre in gewöhnlichen Fällen verhehlt, nämlich der Druck derselben von allen Richtungen, gänzlich aus dem Wege geräumt und daher bringt das Gewicht seine volle Wirkung hervor und trägt die ganze Säule des Quecksilbers in der Röhre.

4) Die Instanzen, welche analoge oder parallele heißen, bestehen aus Thatsachen, zwischen denen eine Aehnlichkeit oder Analogie in einigen Stücken sichtbar und doch eine große Verschiedenheit in allem Uebrigen ist. Von der Art sind das Teleskop und das Mikroskop im Vergleich mit dem Auge. Es war das Experiment der camera obscura, welches zu der Entdeckung der Formation von Bildern äußrer Gegenstände auf dem Grunde des Auges durch die Wirkung der Krystall-Linse und andrer Feuchtigkeiten, aus denen das Auge gebildet ist, führte.

5) Instantiae comitatus: Beispiele gewisser Eigenschaften, welche immer einander begleiten, wie Flamme und Hitze. Die Flamme ist immer von Hitze und derselbe Grad von Hitze in einer bestimmten Substanz immer von der Flamme begleitet.

Feindliche Instanzen oder Instanzen durchgehender Trennung sind das Gegentheil der vorigen. So sind Durchsichtigkeit und Hämmerbarkeit in soliden Körpern nie mit einander verbunden.

6) Die Instantia crucis. Wenn bei einer Untersuchung die Erkenntniß so zu sagen, im Gleichgewicht zwischen zwei oder mehr Ursachen gehalten wird, von denen jede gleich gut die Erscheinungen, sofern sie bekannt sind, erklärt, so bleibt nichts übrig, als sich nach einer Thatsache umzusehen, welche sich durch eine dieser Ursachen erklären läßt und nicht durch die andre. Diese Thatsachen leisten, was ein Kreuz thut, welches bei der Theilung zweier Wege aufgerichtet wird, um dem Reisenden zu sagen, welchen er einschlagen soll, daher heißen sie Kreuz-Instanzen.

Das Experiment des Kreuzes ist von solcher Wichtigkeit in Sachen der Induction, daß in allen Wissenszweigen, wo es nicht angewendet werden kann (wo ein Experiment nicht in unsrer

Macht steht und nicht nach Willkür verändert werden kann), oft ein großer Mangel entscheidender Beweise eintritt*).

Es ist überflüssig, einen Haufen Regeln, welche nach der Erfahrung von zwei Jahrhunderten sich als unbrauchbar erwiesen haben, zu kritisiren; jedoch können wir auf viele Stellen in seinen Werken hinweisen, welche nicht nur damals von Werth waren, sondern es noch jetzt sind. Besonders bemerkenswerth ist der Nachdruck, womit er auf allmälige und einander folgende Induction besteht; im Gegensatz zu dem eiligen Ueberspringen von einzelnen Thatsachen zu weitgreifenden Allgemeinheiten, welches noch immer eine Quelle des Irrthums ist und bleiben wird, denn es ist unsre angeborne Schwäche. Seine Formel enthält einen geringen Mangel, sie ist zu unbestimmt. Hätte er gesagt „stufenweise Verification der Inductionen“ — so hätte er den Nagel auf den Kopf getroffen; denn eine Reihe von Inductionen kann stufenweise und auf einander folgend fortgehen, und doch hypothetisch und irrig sein; nur die Verification jedes Schrittes kann Gewißheit sichern. Es ist bemerkenswerth in diesem Zusammenhange, daß er durch sein unvollkommnes Erfassen des Prinzips der Verification zum Mißverständniß des Werthes der Thatsachen verleitet wurde, indem er zu denken schien, Quantität sei von mehr Nutzen als Qualität. Jeder Forscher weiß, daß dies ganz unrichtig ist. Wenn er also die Philosophen wegen ihres Theoretisirens über wenige Thatsachen tadelt, und ihre „unerlaubten Verallgemeinerungen“ damit bezeichnet, daß sie der Natur vorgriffen, so hat er in dem bestimmten Falle schon Recht; ist aber zu unbestimmt und hat im Prinzip sogar Unrecht; denn einige Thatsachen von Einer Qualität sind hundert von einer andern werth, und die Hypothese, welche er vorschnell nennt, mag wahr sein, wenn sie auch dem langsamen Hergange des Beweises vorgreift. Alles hängt von der Gültigkeit der Thatsachen und der Verification der Hypothese ab. Ein gründlicher Fehler der Methode liegt darin, daß sie inductiv, und nicht zugleich deductiv ist. Von der Unzulänglichkeit der deductiven

*) Das Obige ist abgekürzt aus Playfair's Abhandlung.

Methode allein, die er bei seinen Zeitgenossen fand, und als die Ursache alles Mislingens bei seinen Vorgängern erkannte, war er so tief ergriffen, daß er der inductiven Methode seine ganze Aufmerksamkeit widmete. Sein Mangel an mathematischem Wissen hatte ebenfalls einen nicht unbedeutenden Antheil an diesem Irrthum. Mit Recht können wir sagen, daß er die deductive Methode nicht gehörig mit Beispielen belegt; aber es wäre unrichtig, wenn wir sagen wollten, er habe sie gänzlich vernachlässigt. Die dies sagen, vergessen, daß der zweite Theil seines Novum Organum nie vollendet wurde. Hier wollte er die Deduction behandeln, das sieht man aus Folgendem: „Die Inductionen zur Auslegung der Natur umfassen zwei allgemeine Theile. Der erste bezieht sich darauf, daß man Axiome aus der Erfahrung hervorhebt; und der zweite darauf, daß man neue Experimente aus den Axiomen deducirt oder ableitet (deducendis aut derivandis experimentis novis ab axiomatibus)." *) Hier sehen wir, daß er die zweifache Natur der Methode begriff, aber da er den zweiten Theil seines Organum nicht veröffentlichte, können wir Professor Playfair's Bemerkung zugeben: „In einem großen Theil der physikalischen Wissenschaft ist ohne Zweifel die Untersuchung vielleicht nicht leichter, aber mit seltnerer Berufung auf die Erfahrung geführt worden, als, wie es scheint, die Regeln des Novum Organum es verlangen. In allen physikalischen Forschungen, wo mathematisches Schließen angewendet worden ist, hat man eine große Menge Wahrheiten, die ebenso gewiß sind, als die Prinzipien selbst, durch bloße Anwendung von Geometrie und Algebra aus diesen abgeleitet. . . . Die strenge Methode Bacon's ist daher nur nöthig, wo der Gegenstand der erklärt werden soll, neu ist, und wo wir keine, oder so gut als keine Kenntniß von den wirkenden Kräften haben." **)

Sein Mangel an mathematischem Wissen ließ ihn die gleiche Wichtigkeit der Deduction und Induction übersehen: „Bacon hat mit Umsicht bemerkt, daß die axiomata media jeder Wissenschaft

*) Nov. Organum II, Aph. 10.

**) Dissertation vor der Encyclop. Britannica, p. 58, 61.

hauptsächlich ihren Werth ausmachen. Die niedrigsten Verallgemeinerungen haben, bevor sie erklärt und in mittlere Prinzipien aufgelöst sind, aus denen sie die Folgerungen sind, nur die unvollkommne Genauigkeit empirischer Gesetze; während die allgemeinen Gesetze zu allgemein sind, und zu wenig Umstände einschließen, um hinlänglich anzudeuten, was in einzelnen Fällen geschieht, wo die Umstände fast immer äußerst zahlreich sind. Es ist daher unmöglich, mit Bacon in der Wichtigkeit, welche er in jeder Wissenschaft den mittleren Prinzipien anweist, nicht übereinzustimmen. Aber ich finde, er ist vollkommen im Irrthum in seiner Lehre, wie man zu diesen axiomata media gelangen solle; obgleich in allen seinen Werken kein einziger Satz ist, für den er so übermäßig gepriesen worden. Er spricht es als allgemeine Regel aus, die Induction solle von den niedrigsten zu den mittleren Prinzipien fortgehn, und von diesen zu den höchsten, diese Ordnung nie umkehren und folglich für die Entdeckung neuer Prinzipien durch Deduction gar keinen Raum übrig lassen. Es läßt sich nicht denken, daß ein Mann von Bacon's Scharfsinn in diesen Irrthum hätte fallen können, wenn zu seiner Zeit unter den Wissenschaften, die von successiven Erscheinungen handeln, eine einzige deductiv gewesen wäre, z. B. die Mechanik, die Astronomie, die Optik, die Akustik, wie sie es jetzt sind. Es ist offenbar, daß in diesen Wissenschaften die höhern und mittlern Prinzipien keineswegs von den niedrigsten abgeleitet werden, sondern umgekehrt. In einigen von ihnen wurden gerade die höchsten Allgemeinheiten am früheften mit irgend einer wissenschaftlichen Bestimmtheit festgestellt, wie z. B. (in der Mechanik) die Gesetze der Bewegung. Diese allgemeinen Gesetze hatten in der That zuerst nicht die anerkannte Allgemeinheit, welche sie erlangten, als sie mit Erfolg zur Erklärung verschiedner Klassen von Erscheinungen angewendet wurden, auf welche sie nicht von Anfang an anwendbar erschienen. So, als die Gesetze der Bewegung mit andern Gesetzen zusammen dazu benutzt wurden, um die Himmelserscheinungen deductiv zu erklären. Dennoch bleibt die Thatsache bestehen, daß die Sätze, welche später als die allgemeinsten Wahrheiten der Wissenschaft anerkannt wurden, von

allen ihren genauen Verallgemeinerungen diejenigen waren, zu denen man zuerst gelangte.

„Bacon's größtes Verdienst kann daher nicht, wie wir so oft versichern hören, darin bestehen, daß er die falsche Methode der Alten verwarf, sich zuerst in die höchsten Allgemeinheiten zu werfen, und davon die mittleren Prinzipien abzuleiten, da dies weder eine falsche, noch eine widerlegte Methode, sondern die allgemein angenommene Methode der modernen Wissenschaft und diejenige ist, der sie ihre größten Triumphe verdankt. Der Irrthum der alten Speculation bestand nicht darin, daß sie die weitesten Verallgemeinerungen zuerst vornahm, sondern darin, daß sie dieselben ohne Beihülfe und ohne Beglaubigung streng inductiver Methoden machte, und sie deductiv anwandte, ohne die nothwendige Benutzung des wichtigen Theils der deductiven Methode, welche die Verification genannt wird." *)

Mit dem Schlußparagraphen können wir nicht ganz übereinstimmen. Obgleich Bacon vielleicht nicht die wirkliche Bedeutung der deductiven Methode sah, so erkannte er doch die Nutzlosigkeit dieser Methode, wie sie vor seiner Zeit angewendet worden war; und erkannte außerdem noch, daß die Ursache davon in dem Mangel der „Verification" lag — in dem Mangel „der Beihülfe und Beglaubigung streng inductiver Methoden": Dies scheint uns sein größtes Verdienst, und die unvollkommne Würdigung der deductiven Methode sein größter Mangel zu sein.

Es ist noch ein andrer bedeutender Grund vorhanden, warum die bloß inductive Methode zu keinen großen Entdeckungen geführt hat, und wir müssen aus dem System der Logik die Stelle entnehmen, worin dies gezeigt wird: „Die Philosophen sind darüber erstaunt gewesen, daß das detailirte System der deductiven Logik von spätern Forschern so wenig benutzt worden ist, da es weder als eine Theorie mit Ausnahme weniger Allgemeinheiten in Ansehn geblieben, noch in der Praxis zu großen wissenschaftlichen Resultaten geführt hat. Dies ist zwar häufig bemerkt, aber kaum irgendwie einleuchtend erklärt worden; und

*) Mill, System of Logic II, 524—526.

Einige haben in der That lieber versichert, alle Regeln der Induction wären nutzlos, als daß sie vorausgesetzt hätten, Bacon's Regeln wären auf einer unzulänglichen Analyse des inductiven Prozesses begründet. Es wird sich jedoch zeigen, daß dies der Fall ist, sobald man nur bedenkt, daß Bacon die Pluralität der Ursachen gänzlich übersah. Alle seine Regeln impliciren schweigend die Annahme, die Allem, was wir von der Natur wissen, so sehr widerspricht, daß eine Erscheinung nicht mehr als Eine Ursache haben könne." *)

In einer andern Stelle, die wir wegen ihrer Länge nicht anführen können, hebt der nämliche Verfasser einen Hauptirrthum in Bacon's Ansicht von der inductiven Philosophie hervor; nämlich seine Annahme, daß das Prinzip der Ausmerzung — das große logische Werkzeug, dessen erste Anwendung sein großes Verdienst ist — in demselben Sinne und in derselben unbeschränkten Weise auf die Erforschung von Zugleichexirendem wie auf die Aufeinanderfolge der Erscheinungen anwendbar sei **).

Zum Schluß können wir sagen: Obgleich seine Methode nicht die Kraft hatte, welche er ihr zuversichtlich zuschrieb, so wirkten doch seine Beredtsamkeit und seine weitreichenden Gedanken mächtig auf seine eigne und die folgenden Generationen. Er adelte die wissenschaftliche Haltung; er machte die Menschen stolz auf Forschungen, welche sie sonst gering geachtet haben möchten; er hielt ihnen die Eitelkeit der subjectiven Methode vor und drang eifrig auf die Nothwendigkeit geduldiger Befragung der Natur. Der Glanz seines Stils gab seinen Gedanken unwiderstehliche Gewalt. Rémusat sagt: „Il se saisit tellement de l'imagination, qu'il force la raison à s'incliner, et il éblouit autant qu'il éclaire."

---

*) Mill, System of Logic II, 373.

**) Ibid. II, 127.

Drittes Kapitel.

Descartes.

1. Descartes' Leben.

Gerade beim Schluß des 16. Jahrhunderts 1596 wurde in der Touraine von Bretagner Eltern ein schwaches, kränkliches Kind, Namens René Descartes Duperron geboren. Wenige Tage nach seiner Geburt entriß ihm eine Lungenkrankheit seine Mutter. Das kränkliche Kind erwuchs zu einem kränklichen Knaben und bis zu seinem 20. Jahre fürchtete man für sein Leben.

Diesen Knaben aber konnte die Welt nicht wohl entbehren. Wenige von denen, die ihn sahen, hätten wohl gedacht, daß dieser Knabe, dessen kurzer trockner Husten und blasses Gesicht ein frühes Grab zu versprechen schienen, in Kurzem ein Führer der Menschen werden, und daß man seine Werke Jahrhunderte lang studiren, anführen und kritisiren würde. Seine Lehrer liebten ihn, er war ein vielversprechender Schüler; und schon in seinem achten Jahr erwarb er sich wegen seiner Lernbegierde und seines beständigen Fragens den Titel des jungen Philosophen.

Seine Erziehung wurde den Jesuiten anvertraut. Diese wunderbare Körperschaft wird vieles Bösen beschuldigt; aber Niemand kann ihr das Lob absprechen, daß sie immer bereit gewesen ist, die Bedeutung der Erziehung anzuerkennen und anzuwenden. In dem Gymnasium La Flèche wurde der junge Descartes in der Mathematik, Physik, Logik, Rhetorik, und in alten Sprachen unterrichtet. Er war ein fähiger Schüler, lernte rasch und wurde des Lernens nicht müde.

War die Geistesnahrung, welche ihm die Jesuiten reichten, gut? Thomas bemerkt, „für den gewöhnlichen Menschen giebt es eine Erziehung, für das Genie keine, als die er sich selbst giebt. Und diese zweite hebt gewöhnlich die erstere auf." Und so war es mit Descartes. Als er La Flèche verließ, erklärte er, er hätte keinen andern Nutzen von seinen Studien gehabt, als daß er sich von seiner gänzlichen Unwissenheit überzeugt und eine gründliche Verachtung für die landläufigen Systeme der Philosophie gefaßt habe. Die Unfähigkeit der Philosophen, die Probleme zu lösen,

mit denen sie sich beschäftigten, die Anarchie, welche in der wissenschaftlichen Welt herrschte, wo sich keine zwei Denker über die fundamentalen Punkte vereinigen konnten, das Ausschweifende der Folgerungen, zu denen einige zugestandne Prämissen führten, bestimmten ihn, daß er seinen Durst an diesen Quellen nicht mehr löschen wollte.

„Und darum," sagt er, „gab ich, sobald mein Alter mir's erlaubte, meine Lehrer zu verlassen, das Studium der Litteratur gänzlich auf, und beschloß, keine andere Wissenschaft zu suchen, als die ich in mir selbst, oder in dem großen Buch der Welt finden konnte. Ich verwandte daher den übrigen Theil meiner Jugend auf Reisen, aufs Besuchen von Höfen und Feldlagern, auf den Umgang mit Leuten von verschiedner Geistesverfassung und Stellung, auf das Sammeln aller möglichen Erfahrung, und vor Allem auf das Bestreben, nützliche Gedanken aus dem zu gewinnen, was ich sah. Denn es schien mir, ich würde mehr Wahrheit in den Gedanken finden, welche sich jeder über seine eignen Angelegenheiten macht, und welche, wenn sie falsch waren, sehr bald durch Fehlschlagen bestraft werden mußten, als in den Gedanken, welche der Philosoph in seinem Studirzimmer ausheckt über Speculationen, die keine Wirkung hervorbringen und für ihn von keiner Bedeutung sind, außer, daß er vielleicht auf sie um so eitler wird, je weiter sie vom gesunden Menschenverstande entfernt sind; denn in diesem Falle wird er sich gezwungen sehen, so viel mehr Geist und Scharfsinn anzuwenden, um sie eingänglich zu machen." *)

Eine Reihe von Jahren führte er ein unstetes Wanderleben; bald diente er in der Armee, bald machte er eine Reise; bald studirte er Mathematik in der Einsamkeit, bald verkehrte er mit Männern der Wissenschaft. Eine durchgehende Absicht gab diesen verschiednen Beschäftigungen Einheit. Er arbeitete seine Antworten auf die Fragen aus, die sich ihm zur Lösung aufgedrängt hatten; er bereitete seine Methode vor.

Schon in seinem 23. Jahr faßte er den Plan, die Philosophie zu reformiren. Er wohnte damals in seinem Winterquartier zu

---

*) Discours de la Méthode, p. 6. ed. Jules Simon. Paris 1844.

Neuburg an der Donau. Bald darauf begannen seine Reisen, und in seinem 33. Jahre zog er sich nach Holland zurück, um dort in der Stille und Einsamkeit seine Gedanken zu einem folgerechten Ganzen zu ordnen. Dort blieb er acht Jahre; und so vollständig schloß er sich von der Welt ab, daß er seinen Freunden sogar seinen Wohnort verhehlte.

Als die Ergebnisse dieser Einsamkeit des Nachdenkens der Welt in der Form seines berühmten „Discours de la Méthode“ und seiner „Meditations,“ (wozu er Erwiderungen erfand) übergeben wurden, war das Aufsehen, welches sie erregten, ungeheuer. Es war Allen klar, daß ein origineller, mächtiger Denker erstanden sei, und obgleich diese Originalität natürlich viel Widerspruch erregen mußte, eben weil sie originell war, so trug doch Descartes den Sieg davon. Sein Name wurde Europäisch, seine Streitfragen Europäische Zerwürfnisse. Karl I. von England lud ihn ein, herüber zu kommen; er versprach ihm eine anständige Stellung, und wahrscheinlich hätte Descartes angenommen, wäre nicht der Bürgerkrieg ausgebrochen. Später erhielt er eine schmeichelhafte Einladung von der Königin Christine nach Schweden. Sie hatte einige von seinen Werken mit großer Befriedigung gelesen, und wünschte die Prinzipien seiner Philosophie von ihm selbst zu lernen. Er nahm sie an und erschien 1649 in Stockholm. Seine Aufnahme war sehr befriedigend, und die Königin war so gnädig gegen ihn, daß sie ihn ernstlich bat, bei ihr zu bleiben, und ihr in der Gründung einer Academie der Wissenschaften beizustehen. Aber Descartes schwacher Körper paßte sich schlecht für die Strenge des Klima's, und eine Erkältung, die er sich auf einem Morgenbesuche bei der Christine zuzog, schlug in Lungenentzündung aus, und raffte ihn dahin. Christine weinte um ihn, ließ ihn auf dem Kirchhof für Fremde beerdigen, und ihm eine lange lobende Grabschrift setzen. 1666 wurden dann seine Ueberreste aus Schweden nach Frankreich geholt und mit großem Pomp in Saint Geneviève du Mont begraben.

Descartes war ein großer Denker, aber damit haben wir auch Alles erschöpft, was wir zu seinem Lobe als Mensch sagen können. Sein Charakter war furchtsam, bis zur Unterwürfigkeit.

Als er seine Beweise vom Dasein Gottes veröffentlichte, war er offenbar in Angst, die Kirche möchte darin etwas Verwerfliches finden. Auch eine astronomische Abhandlung hatte er geschrieben; als er aber von dem Schicksale Galilei's hörte, gab er ihre Veröffentlichung auf, und sprach immer mit einer gewissen Hinterlist von der Bewegung der Erde. Er war weder tapfer, noch anhänglich, aber gleichmüthig, gelassen, und besorgt, keinen Anstoß zu geben.

2. Descartes' Methode.

Es ist schon angedeutet worden, daß Descartes' große Leistung, wie die Bacon's, die Bekanntmachung einer neuen Methode war. Dies wurde für beide durch ihren Abfall von der alten Philosophie und den Ausschluß der Autorität nothwendig. Wenn die Forschung unabhängig sein, wenn die Vernunft allein gehen soll nach welcher Richtung muß sie gehn? Als man die Stütze der Kirche verlassen hatte, blieben nur zwei Wege offen: entweder noch einmal den Weg der Alten zu betreten, und nach ihren Methoden die Wahrheit zu suchen; oder einen neuen Weg einzuschlagen und eine neue Methode zu erfinden. Das erstere war kaum möglich. Der Zeitgeist war tief von einem Widerstreben gegen die alten Methoden durchdrungen; und Descartes selbst war die allgemeine Anarchie und Ungewißheit, welche herrschte, schmerzlich aufgefallen. Der zweite Weg wurde daher gewählt.

Unsicherheit war die Krankheit der Epoche. Skepticismus war weit verbreitet, und selbst der zuversichtlichste Dogmatismus konnte kein Kriterium der Sicherheit bieten. Diesen Mangel eines Kriteriums sahen wir in Griechenland zum Skepticismus, Epicuräismus, Stoicismus, zur neuen Academie führen und endlich die Alexandriner in das Reich des Glaubens hinüber treiben; so suchten sie sich aus der Verlegenheit zu retten. Die Frage nach einem Kriterium war lange die Lebensfrage der Philosophie gewesen. Descartes konnte von den Doctoren seiner Zeit keine Antwort darauf erhalten. Er konnte in keinem der herrschenden Systeme einen festen Grund finden, Zweifel warfen ihn hin und

her, er mißtraute den Folgerungen seines eignen Verstandes, und dem Zeugniß seiner Sinne traute er ebenso wenig; so entschloß er sich denn, tabula rasa zu machen, und sein Wissen neu zu gestalten. Er beschloß, die Prämissen jedes Schlusses zu untersuchen, und nichts zu glauben, wofür er nicht den klarsten Beweis der Vernunft hatte, einen so überzeugenden Beweis, daß er durchaus nicht widerstehen konnte, ihm zuzustimmen.

Er hat uns die Geschichte seiner Zweifel ausführlich mitgetheilt, hat uns gesagt, wie er gefunden, daß er gar wohl an Alles andre, außer seiner eignen Existenz zweifeln könne. Er trieb seinen Zweifel bis nahe zur Selbstvernichtung. Dort hielt er inne, dort im Selbst, in seinem Selbstbewußtsein, fand er endlich eine unwiderstehliche Thatsache und eine unumstößliche Gewißheit.

Fester Grund war gefunden. Er konnte das Dasein der Außenwelt bezweifeln, und sie als ein Phantasiebild behandeln. Ebenso das Dasein Gottes, und es als einen Aberglauben behandeln; aber an das Dasein seines denkenden und zweifelnden Geistes war kein Zweifel möglich. Wenn nichts anders, so existirte doch er, der Zweifler. Das Dasein, welches ihm sein eignes Selbstbewußtsein offenbarte, war das Urfactum, die erste unzweifelhafte Gewißheit. Daher sein berühmter Ausspruch: Cogito, ergo Sum: ich denke, und somit bin ich.

Es ist merkwürdig, und als Beispiel leichtfertiger Wortgefechte der Philosophen äußerst lehrreich, daß dieses berühmte Cogito, ergo Sum, oft wegen seiner logischen Unvollkommenheit angegriffen worden ist. Von Gassendi her ist der Einwand gemacht worden, wenn man sagte: Ich denke, und somit bin ich, so heiße das den Beweis vorweg nehmen, denn es sei erst zu beweisen, daß das Sein mit dem Denken identisch sei. Wenn Descartes seine eigne Existenz durch einen Schluß hätte beweisen wollen, so würde er allerdings dieser petitio principii oder der Vorwegnahme des Beweises schuldig gewesen sein, die Gassendi ihm vorwirft; nämlich der Obersatz: „Was denkt, existirt“ — ist angenommen, nicht bewiesen. Aber dies war nicht seine Absicht. Was war sie denn? Er hat es uns selbst gesagt, sie war, einen

Ausgangspunkt für sein Denken — eine unumstößliche Gewißheit zu finden. Und wo fand er diese? In seinem Selbstbewußtsein. Woran ich auch immer zweifeln mag, an meinem eignen Dasein kann ich nicht zweifeln; denn mein Zweifel selbst offenbart mir ein Etwas, welches zweifelt. Man kann dies, wenn man will, eine Annahme nennen; ich weise nur auf die Thatsache hin, als eine, die über aller Logik steht; welche die Logik weder beweisen, noch widerlegen kann, welche aber immer eine unumstößliche Gewißheit, und als solche eine geeignete Grundlage für die Philosophie bleiben wird *).

Ich existire. Kein Zweifel kann eine solche Wahrheit verdunkeln, kein Sophisma einen so klaren Grundsatz widerlegen. Dies ist eine Gewißheit, wenn es keine andre giebt. Dies ist die Grundlage aller Wissenschaft. Es ist überflüssig, nach einem Beweise dessen zu suchen, was von selbst klar und unwiderleglich ist. Ich existire. Das Selbstbewußtsein meiner Existenz giebt mir die Gewißheit derselben.

Hätte Descartes nichts weiter gethan, als diese Thatsache hervorgehoben, so hätte er keinen Anspruch darauf, hier erwähnt zu werden; und wir sehen mit Erstaunen manche Schriftsteller dieses Cogito, ergo Sum als den großen Gedanken seines Systems hinstellen. Es ist ja nur das Aussprechen einer allgemeinen Erfahrung, eine epigrammatische Form für die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes. Jeder Hanswurst würde ihm gesagt haben, daß sein Selbstbewußtsein ihm die Gewißheit seiner Existenz gebe; aber er würde sich nicht so gut ausgedrückt, sondern etwa gesagt haben: Ich weiß, daß ich existire, denn ich fühle, daß ich existire.

Descartes machte daher keine Entdeckung mit der Hervorhebung dieser Thatsache als einer unumstößlichen Gewißheit. Die Rolle, welche sie in seinem Systeme spielt, ist nur, daß sie einen Ausgangspunkt abgiebt. Sie macht das S e l b s t b e w u ß t s e i n zur Grundlage aller Wahrheit. Eine andre ist nicht möglich. Man frage das Selbstbewußtsein, und seine klaren Antworten

*) Siehe seine Antworten auf die 3. und 5. Reihe von Einwänden die er seinen Meditations angehängt hat.

werden die Wissenschaft sein. Hier haben wir eine neue Grundlage und die Einführung einer neuen Philosophie. Es war allerdings nur eine andre Gestalt der alten Formel: „Erkenne Dich selbst", die von Thales, Socrates und den Alexandrinern so verschieden ausgelegt worden; aber die Formel erhielt hier eine bestimmte Bedeutung, woran es ihr bisher immer gefehlt hatte. Es konnte Einem wenig nutzen, wenn man hörte, daß man sich selbst erkennen solle. Wie soll er sich selbst erkennen? Indem er nach Innen blickt? Das thun wir Alle. Indem er das Wesen seiner Gedanken prüft? Das war ohne Erfolg geschehen. Indem er den Prozeß seiner Gedanken prüft? Das war auch geschehen und die Aristotelische Logik war daraus entsprungen.

Die Formel brauchte eine genaue Auslegung, und diese gab Descartes. Selbstbewußtsein, sagte er, ist die Grundlage aller Wissenschaft; es ist der einzige Grund absoluter Gewißheit. Alles, was es deutlich ausspricht, muß wahr sein. Der Prozeß ist also ganz einfach: Untersuche dein Selbstbewußtsein, und seine klaren Antworten. Also beruht sein System wesentlich auf dem Grundsatz: Alle klaren Gedanken sind wahr; Alles, was klar und deutlich verstanden wird, ist wahr. Diesen Grundsatz nennt er die Begründung aller Wissenschaft, die Regel und das Maß aller Wahrheit*).

Der nächste Schritt war, die Regeln für die richtige Entdeckung dieser Ideen festzusetzen. Er giebt folgende an: 1) Nimm nie etwas als wahr an, als was es offenbar ist; gieb nichts zu, als was sich so klar und so entschieden als wahr darstellt, daß kein Grund zum Zweifel daran sein kann.

2) Theile jede Frage in so viel besondre Fragen, als möglich, damit, wenn jeder Theil leichter begriffen ist, das Ganze verständlicher sei. (Analysis.)

3) Führe die Untersuchung nach der Ordnung; fange mit dem Einfachsten und was daher am leichtesten zu erkennen ist,

*) „Hâc igitur detectâ veritate simul etiam invenit omnium scientiarum fundamentum: ac etiam omnium aliarum veritatum mensuram ac regulam; scilicet, quicquid tam clarè ac distincte percipitur quam istud verum est." — Princip. Phil. p. 4.

an, und steige nach und nach zu der Erkenntniß des Verwickeltsten hinauf. (Synthesis.)

4) Stelle so genaue Berechnungen und Nachsuchungen an, daß Du Dich überzeugst, daß nichts Wesentliches übergangen worden ist.

Da das Selbstbewußtsein der Grund aller Gewißheit ist, so muß Alles wahr sein, dessen Du Dich klar und deutlich bewußt bist; Alles, dessen Du Dich klar und deutlich bewußt bist, existirt, wenn der Gedanke desselben die Existenz involvirt.

In diesen 4 Regeln und in dieser Ansicht vom Selbstbewußtsein haben wir Descartes' System nur halb; nämlich die psychologische Hälfte. Durch die ausschließliche Betrachtung dieser Hälfte, wurde wohl Dugald Stewart bewogen (indem er gegen Condorcet's Ausspruch auftrat, Descartes hätte mehr als Galilei und Bacon für die experimentale Wissenschaft gethan), zu sagen: Condorcet würde der Wahrheit näher gekommen sein, wenn er ihn den Vater der experimentalen Psychologie genannt hätte. Vielleicht ist diese Bezeichnung richtig, aber Condorcet's Lob, wenn auch übertrieben, hat doch seinen guten Grund.

Descartes' System hat in Wahrheit eine zweite Hälfte, die ebenso wichtig ist, nämlich die deductive Methode. Daß er ein ausgezeichneter Mathematiker war, ist allgemein anerkannt. Er machte zuerst die große Entdeckung, die Algebra auf die Geometrie anzuwenden, und zwar in einem Alter von 23 Jahren. Die Entdeckung, daß geometrische Curven sich durch Algebraische Zahlen ausdrücken ließen, so groß ihre Wichtigkeit auch in der Geschichte der Mathematik ist, interessirt uns hier nur, indem sie uns zur Nachweisung seiner philosophischen Entwicklung führt. Er war stark in die Mathematik vertieft, er sah, daß sie noch weiter vereinfacht und viel ausgedehnter angewendet werden könne. Eingenommen von der Sicherheit der mathematischen Schlüsse begann er das Prinzip derselben auf metaphysische Gegenstände anzuwenden. Sein Hauptzweck war, bei dem allgemeinen Skepticismus und der Anarchie der Zeit ein System zu gründen, welches sicher und überzeugend wäre. Zuerst wünschte er einen Grund der Gewißheit zu finden, und fand ihn im Selbstbewußtsein. Dann

wünschte er eine Methode der Gewißheit zu entdecken, und fand sie in der Mathematik.

„Die lange Kette von Schlüssen," sagt er, „die alle einfach und leicht sind, wodurch die Mathematiker zu ihren schwierigsten Demonstrationen gelangen, gab mir den Gedanken ein, daß Alles, was ins Bereich der menschlichen Erkenntniß fällt, in einer ähnlichen Kette auf einander folgen muß; und wenn wir nur nichts als wahr zulassen, was es nicht ist, und wir immer Alles in der Ordnung erhalten, welche zur Ableitung des Einen aus dem Andern nothwendig ist, daß alsdann nichts so entfernt sein könne, was wir nicht endlich zu erreichen vermögen, noch so verborgen, daß wir es nicht sollten entdecken können." *) Die beiden Hauptpunkte in seinem System sind also das Selbstbewußtsein als Grundlage der Gewißheit, und die Mathematik als die einzige Methode derselben.

Wir können also sagen, die deductive Methode sei jetzt vollständig festgestellt. Das ganze Verfahren der Philosophie bestand hinfort in Deducirung der Folgerungen. Die Prämissen waren gefunden, es fehlten nur noch die Folgerungen. Dies galt für ebenso wahr von der Physik, als von der Psychologie. In seinem Werk, unter dem Titel Principia philosophiae, kündigt er uns also an, er wolle einen kurzen Bericht der hauptsächlichsten Erscheinungen der Welt geben, nicht um damit irgend Etwas als mit Gründen zu beweisen; denn, fügt er hinzu, „wir wollen Wirkungen aus Ursachen, nicht Ursachen aus Wirkungen ableiten; sondern nur, damit wir aus den unzähligen Wirkungen, welche wir aus denselben Ursachen entspringen sehen, unsern Geist bestimmen mögen, lieber die Einen, als die Andern in Betracht zu ziehn." **)

Dies war Descartes' Methode. Unsre Leser werden sich daher wundern, daß einige Franzosen sie für dieselbe wie die

---

*) Discours de la Méthode, p. 12.

**) Principia philos. pars III. p. 51. Der Ausdruck: „cupimus enim rationes effectuum a causis, non autem e contrario causarum ab effectibus deducere," zeigt das Wesen seiner Methode im Gegensatz zu der Baconischen an.

Baconische erklärt haben; und sie werden sich noch mehr wundern, daß Victor Cousin einer von diesen Schriftstellern ist. Er sagt: „Sehen wir jetzt zu, was Descartes gethan hat. Er hat in Frankreich dieselbe Methode aufgestellt, die England ausschließlich Bacon zuzuschreiben gesucht hat, und zwar wohl mit weniger großartiger Phantasie des Stils, aber mit größerer Bestimmtheit, welche allemal den characterisiren wird, der sich nicht damit begnügt, Regeln aufzustellen, sondern sie selbst in Ausübung bringt, und zu der Lehre gleich das Beispiel giebt." *) Cousin führt dann die vier Regeln an, die wir schon mitgetheilt haben, und da er Analyse und Synthese darin findet, welche, wie er glaubt allein Bacon's Methode ausmachen, so erklärt er die beiden Methoden für ein und dieselbe. Eine solche Behauptung bedarf keiner Widerlegung; auch würden wir sie ganz unbeachtet gelassen haben, wäre sie nicht ein Beispiel davon, wie oberflächlich manche Schriftsteller den Ausdruck: Methode, gebrauchen.

Und hier können wir nun den Vergleich zwischen Bacon und Descartes wieder aufnehmen und schließen; indem wir Jedem seine bestimmte Stellung anweisen. Von Beiden kann man sagen, sie hätten die objective Methode eingeführt, obgleich Beide in verschiednem Grade mit der Vervollständigung dieses Versuchs (durch Ausdehnung auf alle Gegenstände der Untersuchung mit Einschluß sowohl des Menschen, als der Welt) scheiterten. Die Abweichung wird besonders bemerkbar bei Descartes. Er hatte alle cosmischen Speculationen der objectiven Methode unterworfen, er hatte eine Hypothese aufgestellt, welche die Erscheinungen der Welt aus den Eigenschaften, die man in der Materie erkannte, ohne Einmischung verborgner Qualitäten, Wesenheiten oder Willensacte erklären sollte: er hatte dies Prinzip sogar auf die hauptsächlichsten physischen Erscheinungen des Organismus ausgedehnt; da, plötzlich bei den geistigen und gesellschaftlichen Problemen sprang er ab, und führte die subjective Methode wieder ein; ja, er erklärte sie (ganz gegen seine eigne angekün-

*) Hist. de la Phil. III. p. 91. Bruxelles 1840.

digte Reform) für die Methode aller philosophischen Forschung. Sein Abspringen ist um so auffallender, da er kühn die Thiere für Automaten erklärt hatte; er sprach ihnen sittliche und geistige Fähigkeiten ab, und sagte, sie wären Maschinen. Diese Hypothese ist verschieden gedeutet worden. Sie widerspricht dem gesunden Menschenverstande zu sehr, um allgemeine Annahme zu finden, und die Kritiker haben sich daher mit allem Scharfsinn bemüht, zu erklären, wie Descartes dazu gekommen sei. Ich bin nicht darauf vorbereitet, eine genügende Erklärung zu geben; bemerke aber, daß sein Bestreben, die Erscheinungen der Thierwelt auf einen Mechanismus zurückführen, nur eine Weiterführung seines Bestrebens ist, die cosmischen Erscheinungen auf einen Mechanismus zurückzuführen, und daß es nur eine strenge Folgerung aus seiner Methode ist, wenn er den Thieren keine Seele zugesteht *).

So führt ihn einerseits sein Gegensatz gegen die scholastische Philosophie mit Hülfe seiner positiv wissenschaftlichen Kenntnisse beim Studium der Cosmologie zu dem objectiven Gesichtspunkt; während auf der andern Seite seine psychologischen Annahmen

*) „Quels qu' aient été les graves inconvéniens réels de cette singulière théorie automatique, il importe de noter que c'est précisément pour la réfuter que les physiologistes, et surtout les naturalistes du siècle dernier, furent graduellement conduits à détruire directement la vaine séparation fondamentale que Descartes avait ainsi tenté d'établir entre l'étude de l'homme et celle des animaux.“ — Comte: Cours de Philos. positive III, 763. „Le fameux partage opéré par Descartes n'a pu avoir d'autre efficacité essentielle que de procurer à la méthode positive la liberté nécessaire à sa formation graduelle, jusqu' à ce que sa constitution fût devenue assez complète pour lui permettre de s'emparer enfin du seul sujet qui lui eût d'abord été interdit.“ — Ibid: p. 771. — So absurd nun diese Hypothese auch erscheinen mag, so wurde sie doch von der größten Zahl derer, die sich lustig darüber gemacht hatten, bald wieder vorgebracht, und sie ist noch nicht gänzlich erloschen; denn was ist die populäre Ansicht von Thieren, die durch den Instinct zu Thaten getrieben würden, welche in dem Menschen das Resultat der Ueberlegung sind, anders, als eine unbestimmte Form der Auffassung, daß die Thiere bloße Maschinen, ohne Leitung der Intelligenz seien?

den subjectiven Gesichtspunkt wieder einführten, und so nicht nur den vollkommnen Begriff der Methode hinderten, sondern dieser Umstand führte auch dazu, daß jede der Methoden äußerst unvollkommen angewendet wurde. Eine vollkommne Anwendung der Methode erfordert die Induction von Bacon und die Deduction von Descartes, mit einigen Hülfsprozessen, die Keiner von ihnen verstand, besonders dem Gebrauch der Hypothese und des Experiments. Es war Bacon's Irrthum die Deduction, und Descartes' Irrthum, die Induction zu unterschätzen, woran bei ihm der Einfluß der subjectiven Methode Schuld war, welche ganz natürlich zu dem Uebersehn der wesentlich nothwendigen Verification führt. Die subjective Methode ist immer deductiv, und ihre Deductionen werden logisch nach demselben Verfahren, wie die der objectiven Methode gebildet; aber zwischen Beiden ist ein philosophischer Unterschied: die Data der ersteren sind keine verificirten Inductionen, noch werden die Schlüsse durch Zusammenhalten mit der Wirklichkeit verificirt; dagegen werden die Data und die Folgerung der zweiten aufs strengste verificirt.

Obgleich Bacon die Wichtigkeit der Deduction nicht erkannte, so entging ihm doch die Nothwendigkeit des objectiven Gesichtspunktes nicht, und er suchte die Gesetze der Erscheinungen in der Ordnung der Erscheinungen selbst. Er suchte einen Bund mit positiv wissenschaftlicher Forschung und that sein Möglichstes, ihre Methode aufzustellen. Nicht so Descartes. Seine Grundlage war subjectiv. Er versuchte eine systematische Ordnung der äußern Erscheinungen nach Deductionen aus unverificirten Daten. So weit war er davon entfernt aus sich heraus zu schauen, um die äußern Erscheinungen zu erklären, daß er fortdauernd in der geordneten Aufstellung der Ideen einen Schlüssel für das Mysterium der Welt suchte. Ja, Leibnitz erklärt dies für sein Hauptverdienst.*) Obgleich also Descartes einen Bund mit der positiv

*) „On ne pent nier que Descartes n'ait apporté de belles choses; surtout il a le mérite, renouvellant l'entreprise de Platon, de détourner les esprits des considérations Sensibles". Leibnitz, sur une Reforme de la Philosophie première.

wissenschaftlichen Forschung suchte, so war doch seine Philosophie wesentlich metaphysisch; und obgleich er Entdeckungen in der positiven Wissenschaft machte, so ist es doch sein Ruhm, daß er ein großer Metaphysiker war.

Während Bacon auf die Nothwendigkeit drang, von den Wirkungen auf die Ursachen zurückzugehn, ging Descartes von den Ursachen zu den Wirkungen fort. Bacon irrte sich über das Wesen der Ursachen, die wir suchen sollten, über das Wirken einer Mehrheit von Ursachen und über die Methoden der Forschung. Descartes irrte noch mehr, indem er von Daten ausging, die logische Erdichtungen und subjective Einfälle waren. Beide trennten die Philosophie von der Theologie und vollendeten so den langen Kampf, welcher durch die Geburtsschmerzen der neuen Kultur hindurch ging; aber Bacon erklärte, treu dem objectiven Gesichtspunkt, die Probleme der Theologie und Ontologie für unzugänglich der Vernunft, und somit für außer dem Bereich der Philosophie; während Descartes, treu dem subjectiven Gesichtspunkt, sie nur durch die Vernunft für lösbar erklärte und es zur Hauptaufgabe der Philosophie machte, sie zu lösen.

Mit Recht also erblickt die moderne positive Wissenschaft in Bacon ihren glorreichen Herold und die moderne Metaphysik ihre Vorfahren in den Schulen, welche direct aus Descartes entsprangen. Den metaphysischen Charakter der Cartesischen Philosophie hat Fontenelle sehr gut hervorgehoben in seiner Parallele zwischen Descartes und Newton: „Tous deux, géomètres excellents, ont vu la nécessité de transporter la géométrie dans la physique . . . Mais l'un, prenant un vu hardi, a voulu se placer à la source de tout, se rendre maitre des premiers principes par quelques idées claires et fondamentales, pour n'avoir plus qu' à descendre aux phénomènes de la nature comme à des conséquences nécessaires; l'autre plus timide ou plus modeste, a commencé sa marche par s'appuyer sur les phénomènes pour remonter aux principes inconnus, résolu de les admettre, quels que les pût donner l'enchainement des conséquences. L'un part de ce qu'il entend nettement pour trouver la cause de ce qu'il voit; lautre part de ce qu'il voit pour en trouver la cause, soit claire, soit obscure."

3. Anwendung der Methode.

Die erste Anwendung der Cartesischen Methode war nicht, wie Einige sagen, seine eigne Existenz zu beweisen (denn das ließ weder einen logischen Beweis noch Gegenbeweis zu: es war ein ursprüngliches Factum), sondern, das Dasein Gottes zu beweisen.

Er fragte sein Bewußtsein und fand, daß er den Begriff Gottes hatte, wobei er unter Gott eine unendliche Substanz, ewig, unveränderlich, unabhängig, allwissend, allmächtig verstand. Dies war ihm eine so sichre Wahrheit, als seine eigne Existenz. Ich existire; ich existire nicht nur, sondern existire als ein elend unvollkommnes, endliches Wesen, der Veränderung unterworfen, äußerst unwissend und unfähig, irgend etwas zu schaffen. In diesem meinem Selbstbewußtsein finde ich in meiner Endlichkeit, daß ich nicht das All bin, in meiner Unvollkommenheit, daß ich nicht vollkommen bin. Und doch muß ein unendliches und vollkommnes Wesen existiren, denn Unendlichkeit und Vollkommenheit liegen als Beziehungsbegriffe in meinen Begriffen an Unvollkommenheit und Endlichkeit. Gott existirt also; sein Dasein ist in meinem Selbstbewußtsein klar ausgesprochen und kann, ehrlich angesehn, ebenso wenig bezweifelt werden, als meine eigne Existenz. Der Begriff eines unendlichen Wesens beweist seine wirkliche Existenz; denn giebt es nicht wirklich ein solches Wesen, so muß ich den Begriff gemacht haben; wenn ich ihn aber machen konnte, so kann ich ihn offenbar auch vernichten, was doch nicht der Fall ist; es muß also außer mir ein Urbild sein, von dem der Begriff hergeleitet wurde.

„Die Zweideutigkeit in diesem Falle," hat man bemerkt*), „ist das Pronomen Ich, unter dem an einer Stelle mein Wille, an einer andern die Gesetze meiner Natur verstanden werden. Wenn der Begriff, der in meinem Geiste existirt, kein Original außer ihm hätte, so würde ohne Zweifel folgen, daß ich ihn gemacht hätte — d. h. die Gesetze meiner Natur müßten ihn freiwillig entwickelt haben; aber daß mein Wille

---

*) Mill. Syst. of Logic II. 447.

ihn gemacht hätte, würde nicht folgen. Wenn nun Descartes später hinzufügt, daß ich den Begriff nicht vernichten könne, so meint er, ich könnte ihn durch einen Willensact nicht los werden, was schon wahr, aber nicht der Ausdruck ist, der hieher gehört. Was einige Gesetze meiner Natur hervorgebracht haben, daß dies nicht später andre oder dieselben unter andern Umständen wieder beseitigen können, würde ihm schwer geworden sein zu beweisen."

Sein zweiter Beweis ist der schwächste von den dreien, ja sein einziger, der nach seinen eignen Prinzipien nicht unwiderleglich ist. Der dritte Beweis ist eigenthümlich Cartesisch und läßt sich in den Syllogismus bringen:

Alles was wir klar und deutlich als in etwas enthalten erkennen, ist von diesem Etwas wahr;
Nun erkennen wir klar und deutlich, daß die Existenz Gottes in dem Begriff, den wir von ihm haben, enthalten ist; folglich existirt Gott.

Nachdem er das Dasein Gottes bewiesen, mußte er den Unterschied zwischen Körper und Seele nachweisen. Dies wurde ihm leicht. Das fundamentale Attribut der Substanz muß Ausdehnung sein, denn wir können von der Substanz alle Eigenschaften abstrahiren ausgenommen die Ausdehnung. Das fundamentale Attribut des Geistes ist denken, denn durch dieses Attribut offenbart der Geist sich ihm selbst. Nun sind, nach einem seiner logischen Axiome, zwei Substanzen wirklich von einander verschieden, wenn ihre Begriffe vollständig sind und auf keine Weise einander einschließen. Da also die Begriffe von Ausdehnung und denken verschieden sind, so folgt, daß Substanz und Geist dem Wesen nach verschieden sind.

Wir brauchen in der Darstellung seiner metaphysischen Begriffe nicht weiter zu gehen. Wir wollen nur noch eine Bemerkung über seine Beweise, die Gott und die Seele betreffen, machen. Es ist und war gewöhnlich, das Dasein Gottes aus den sogenannten Beweisen der Absichten herzuleiten. Descartes ging weder von der Absicht noch von der Bewegung aus, welche einen Beweger haben muß; er ging von den apriorischen Begriffen der Vollkommenheit und Unendlichkeit aus, sein Beweis bestand in

der Klarheit seines Begriffes von Gott. Seine Methode war die der Definition und Deduction. Den Begriff Gottes zu definiren und so die Welt zu construiren, nicht die Welt zu beobachten und daraus die Existenz Gottes zu schließen, war der Weg, den er einschlug. Ist es nicht ganz und gar das Verfahren eines Mathematikers? eines Mathematikers, der das Selbstbewußtsein zum Ausgangspunkte genommen hat?

Descartes' Speculationen sind ein vortreffliches Beispiel seiner Methode, und er folgt dieser Methode, wenn sie ihn auch zu den tollsten Folgerungen führt. Seine physischen Speculationen sind manchmal bewundernswürdig (er machte wichtige Entdeckungen in der Optik), aber meistentheils phantastisch. Die berühmte Wirbel-Theorie verdient hier eine Erwähnung als ein Beispiel seiner Methode.

Er beginnt damit den Begriff einer Leere bei Seite zu setzen, nicht wie seine Zeitgenossen, weil die Natur einen Abscheu vor der Leere hätte, sondern weil die Ausdehnung das Wesen der Substanz wäre; wo es also eine Ausdehnung gäbe, da sei auch Substanz, folglich sei der leere Raum eine Chimäre. Die Substanz, welche den ganzen Raum füllt, muß angenommen werden als in gleiche Winkeltheile abgetheilt. Warum? Weil dies die einfachste und darum die natürlichste Annahme ist. Wird nun diese Substanz in Bewegung gesetzt, so werden ihre Theile zur Kreisform abgeschliffen, und die so abgeriebnen Ecken bilden wie Feil- oder Sägespäne eine zweite feinere Art Substanz. Daneben giebt es eine Art Substanz, die gröber und weniger zur Bewegung geeignet ist. Die erste Art giebt leuchtende Körper, wie die Sonne und die Fixsterne, die zweite giebt die durchsichtige Substanz des Himmels, die dritte den Stoff zu den dunklen Körpern der Erde und der Planeten u. s. w. Wir können auch annehmen, daß die Bewegungen dieser Theile die Form von in sich zurückkehrenden Kreisläufen oder W i r b e l n annehmen. Dadurch wird sich der Stoff im Centrum jedes Wirbels ansammeln, während die zweite oder feinere Masse ihn umgiebt und durch ihr centrifugales Bestreben das Licht bildet. Die Planeten werden durch diesen Wirbel um die Sonne geführt, und jeder Planet ist

in solcher Entfernung von der Sonne, daß er in einem Theil des Wirbels sich befindet, welcher seiner Dichtigkeit und Beweglichkeit angemessen ist. Die Bewegungen können aus verschiednen Gründen nicht ganz kreisförmig und regelmäßig sein, so z. B. kann ein Wirbel durch anstoßende Wirbel in die Form eines Ovals gedrückt werden.*)

In seiner Physik nahm Descartes eine Methode an, welche ihm erlaubte, die Qualitäten und substantiellen Formen (wonach andre suchten) bei Seite zu setzen und nur die Verhältnisse von Zahl, Gestalt und Bewegung in Betracht zu ziehen. Kurz, er sah in der Physik nur mathematische Probleme. Dies war voreilig. Die Wissenschaft in ihrer Kindheit läßt sich nicht durch die deductive Methode allein weiter führen; dieser Prozeß bleibt ihrer Reife vorbehalten. Der Grund davon ist, daß die Deduction nur Geltung hat, wenn sie nach der objectiven Methode angewendet wird.

Aber die Deduction ist ein mächtiges Werkzeug, und Bacon's größter Irrthum war, daß er sie nicht gehörig anerkannte. Hieraus können wir uns zum Theil die merkwürdige Thatsache erklären, daß Bacon mit seiner Induction gar keine, Descartes hingegen mit seiner Deduction bedeutende Entdeckungen machte. Natürlich hatten Descartes' größeres physikalisches Wissen und die größere Aufmerksamkeit, welche er der Physik zuwandte, viel damit zu thun; sie gaben ihm nämlich eine objective Basis; aber seine Methode kam ihm auch zu Statten, eben weil seine Entdeckungen von einer Art waren, worauf mathematische Schlüsse vollkommen richtig angewendet werden konnten. Daß Descartes Bacon gelesen hatte, ist nicht zweifelhaft, er pries Bacon's Werke, die hinsichtlich der Erfahrung nichts zu wünschen übrig ließen, aber er sah Bacon's Mangel ein und erklärte, wir liefen Gefahr, manche überflüssige Erfahrung von Einzelheiten zu machen, und nicht nur überflüssige sondern auch falsche, wenn wir die

*) Wir sind bei der Auseinandersetzung dieser Theorie Dr. Whewell gefolgt. Hist. of Ind. Sciennes II. p. 134. Descartes selbst in seinem Principia Philosophiae hat Zeichnungen dazu gegeben.

Wahrheit nicht gefunden hätten, ehe wir diese Erfahrungen machten. Mit andern Worten, das Experiment sollte die Verification eines apriorischen Gedankens sein, während Bacon uns lehrt, unsre Gedanken aus dem Experiment abzuleiten.

Aus dem Gesagten wird sich Descartes' Methode würdigen lassen. Seine Stellung ist die des Gründers der deductiven Methode auf der Basis des Selbstbewußtseins. Seine Schüler sind die mathematischen Förderer der Physik und die deductiven Förderer der Philosophie. Durch die ersteren wurde er bald übertroffen und sein Einfluß auf sie kann nur als ein Anstoß betrachtet werden. Durch die letztern wurde er fortgesetzt: seine Prinzipien wurden unbedenklich angenommen und nur etwas anders entwickelt.

Seine philosophische Methode existirt noch heute. Es ist die, welche die meisten Metaphysiker mehr oder minder ausdrücklich in ihren Speculationen über ontologische Gegenstände anwenden. Ist es eine gute Methode? Die Frage ist von der höchsten Wichtigkeit: wir wollen sie zu beantworten suchen.

4. Ist die Methode richtig?

In dem Widmungsbriefe, der vor seinen Meditationen steht, erklärt Descartes, daß seine Beweise vom Dasein Gottes u. s. w. „den Beweisen der Geometrie an Sicherheit gleich kommen oder sie sogar übertreffen." Worauf gründet er diesen Glauben? Auf die Natur der Gewißheit selbst. Selbstbewußtsein ist die Basis aller Gewißheit. Wessen ich mir deutlich bewußt bin, dessen muß ich gewiß sein; alle Gedanken, die ich in meinem Bewußtsein als deutlich erfaßt finde, müssen wahr sein. Der Glaube an meine Existenz, den ich hege, ist von der Thatsache meines Selbstbewußtseins abgeleitet: Ich denke, folglich bin ich. Sobald ich nun eine Wahrheit deutlich auffasse, fühle ich mich unwiderstehlich getrieben, sie zu glauben; und wenn mein Glaube so fest ist, daß ich nie irgend einen Grund habe ihn zu bezweifeln, so habe ich alle Gewißheit, die nur zu wünschen ist.

Ferner: Wir haben gar keine Kenntniß von

irgend etwas außer uns, als vermittelst der Ideen. Folglich, sagt Descartes, muß, was wir in den Ideen finden, nothwendig in den Außendingen sein.

Nur in unserm Geiste können wir finden, ob die Dinge existiren oder nicht. In einer Wirkung kann nicht mehr Realität sein, als in einer Ursache. Das Außending, welches die Ursache der Ideen ist, muß also ebenso viel Realität besitzen, als die Idee und umgekehrt. Was wir also als existirend begreifen, das existirt.

Dies ist der Grund, auf dem Descartes' System errichtet ist; wenn er morsch ist, so muß der Bau zusammen fallen. Wenn die Wurzel verdorben ist, wird der Baum keine Frucht tragen. Kein Denker, außer Spinoza, hat so klar und freimüthig dies Kriterium aufgestellt.

Und das Kriterium ist trügerisch. Das Selbstbewußtsein selbst, auf das er sich beruft, überführt ihn.

Selbstbewußtsein ist der letzte Grund der Gewißheit — für mich. Wenn ich mir bewußt bin, daß ich existire, kann ich nicht zweifeln, daß ich existire; wenn ich mir eines Schmerzes bewußt bin, muß ich in Schmerz sein. Das ist von selbst klar. Aber welchen Grund der Gewißheit kann mir mein Bewußtsein über Dinge geben, die nicht ich sind. Wie läßt sich hier das Prinzip der Gewißheit anwenden? Wie weit reicht es? Es kann sich nur auf Dinge erstrecken, die sich auf mich beziehn. Ich bin mir alles dessen bewußt, was in mir vorgeht; aber nicht dessen, was im Nichtich vorgeht: alles, was ich vom Nichtich wissen kann, liegt in seiner Wirkung auf mich.

Das Selbstbewußtsein ist daher „eingehauf't, eingepfercht und beschränkt" auf das Ich und was im Ich vorgeht; so weit reicht das Prinzip der Gewißheit, nicht weiter. Alle andern Ideen, die wir haben, alle Kenntniß, die wir vom Nichtich besitzen mögen, kann nur auf Schlüssen beruhen. So z. B. ich verbrenne mich am Feuer; ich bin mir des Gefühls bewußt; davon habe ich unmittelbar eine sichre Gewißheit. Aber ich kann nur dessen gewiß sein, was in meinem Bewußtsein vorgegangen ist; wenn

ich von dieser Veränderung auf das Dasein eines äußern Gegenstandes (des Feuers) schließe, so kann mein Schluß richtig sein, ich habe aber offenbar einen andern Grund betreten; das Selbstbewußtsein — mein Prinzip der Gewißheit — verläßt mich hier; ich gehe aus mir heraus und schließe auf das Dasein von Etwas, welches Nichtich ist. Meine Kenntniß von dieser Empfindung war unmittelbar, unzweifelhaft. Meine Kenntniß des Gegenstandes ist mittelbar, ungewiß.

So wie wir also den Boden des Selbstbewußtseins mit dem der Folgerung vertauschen, öffnen sich dem Zweifel Zugänge. Andre Folgerungen können auf jede mögliche Folgerung einwirken, sie zu erläutern oder sie zu widerlegen. Die mathematische Gewißheit, welche Descartes diesen Folgerungen zuschrieb, wird eine große Ungewißheit. Er sagt, wir kennen die Dinge, bloß mittelst der Ideen. Wir nehmen den Satz als unbestreitbar an. Dann sagt er aber auch in Folge dessen, Alles, was wir in den Ideen finden, muß nothwendig auch von den Dingen wahr sein. Der Grund dafür ist: Da Ideen in uns durch Gegenstände bewirkt werden, und jede Wirknng so viel Realität haben muß, als die Ursache — da die Wirkung immer der Ursache gleich ist — so müssen die Ideen dieselbe Realität haben, als die Dinge. Dies ist aber ein doppelter Trugschluß. Zuerst ist eine Wirkung ihrer Ursache nicht gleich; sie ist eine bloße Folge eines Vorhergehenden, und hat durchaus nicht ein solches Verhältniß als Gleichheit zu der Ursache. Sodann ist der Gebrauch des Ausdrucks: „Realität" zweideutig. Unzweifelhaft existirt eine Wirkung reell; aber Realität der Existenz schließt nicht die nämlichen Weisen der Existenz ein. Die Brandwunde, die das Feuer verursacht, ist ebenso reell, als das Feuer, gleicht aber auf keine Weise dem Feuer.

Wenn also Descartes sagt, was von Ideen wahr ist, muß es auch von Dingen sein, so nimmt er an, daß die Seele eine passive Empfängerin ist — ein Spiegel, in dem die Dinge sich reflectiren. Dies ist ganz und gar ein Trugschluß. Die Seele ist eine thätige Mitwirkerin bei aller Wahrnehmung — Wahrnehmung ist ein Bewußtsein von Veränderungen, die sich in uns

vollziehen, nicht ein Bewußtsein von Objecten, welche diese Veränderung bewirken. In Wahrheit sind wir so weit davon entfernt, die Natur der Dinge, die außer uns sind, zu erfassen, daß eine undurchdringliche Hülle für immer vor unsern Augen liegt und daß diese undurchdringliche Hülle gerade das Selbstbewußtsein ist, worauf Descartes sich verläßt. Wenn wir mit äußern Gegenständen in Berührung treten, so wirken sie auf uns; ihre Wirkungen kennen wir; sie selbst kennen wir nicht, gerade darum, weil unsre Kenntniß von ihnen eine mittelbare, und das Vermittelnde unser Selbstbewußtsein ist. Nach welchen Regionen wir auch wandern mögen, immer nehmen wir dieses Selbstbewußtsein mit, durch das wir allerdings erkennen, — aber Alles, was wir erkennen, sind — wir selbst.

Wissen besteht aus Ideen. Ideen sind das gemeinschaftliche Product des Geistes einerseits, und der äußern Ursachen andrerseits; oder, wir können vielmehr sagen, Ideen sind die innern Bewegungen, angeregt durch äußere Ursachen. Aus welchem Prinzip der Folgerung (denn auf deren Boden befinden wir uns hier) kann man folgern, daß die angeregten Ideen Copien der anregenden Ursachen sind — daß die angeregten Ideen die ganze Natur der Ursachen auffassen? Die Ursache des Trugschlusses liegt in der sehr starken Neigung einem Gesetz des Geistes Objectivität zu geben. In Folge dessen hören wir oft versichern, daß Etwas, was man sagt, „in der Idee liege."

Eine Darlegung des Trugschlusses, wodurch Descartes irre geleitet wurde, giebt Mansel in folgender vortrefflichen Stelle: „Klarheit und Deutlichkeit gab Descartes an als Kriterien der Wahrheit der Ideen; aber dieser Philosoph hat nirgends einen scharfen Unterschied gemacht zwischen den eigentlichen sogenannten Gedanken und andern Zuständen des Bewußtseins; noch zwischen der formellen Klarheit und Deutlichkeit, welche von der Beziehung Eines Gedankens auf einen andern abhängen, und der materiellen Klarheit und Deutlichkeit, welche von dem Verhältniß eines Gedankens zu einem Gegenstande, wie er sich darstellt, abhängen. Eine Auffassung ist formell klar, wenn sie sich als ein Ganzes von jeder andern unterscheiden läßt; sie

ist formell deutlich, wenn ihre verschiednen, sie bildenden Elemente analysirt und von einander unterschieden werden können; aber dies ist ein Kriterium, bloß logischer Realität, ein Kriterium der geistigen Denkbarkeit, nicht der außergeistigen Existenz des Objects. Wenn ich eine klare und deutliche Vorstellung von Gold und von einem Berge habe, so habe ich auch eine klare und deutliche Vorstellung von einem goldnen Berge, obgleich die Gegenstände der beiden ersten Vorstellungen reell sind, und der Gegenstand der letztern imaginär ist. Andrerseits wird eine Auffassung materiell klar und deutlich sein, wenn sie genau den Charakter des Objectes selbst und seiner ihn bildenden Elemente, wie sie wirklich in der Natur existiren, ausdrückt. Diese Eigenschaften können offenbar nur in den Vorstellungen existiren, welche reelle Objecte repräsentiren; und in diesem Falle können Klarheit und Deutlichkeit nur erlangt werden durch eine genaue Vergleichung des Objectes mit seiner Vorstellung, d. h. durch Erfahrung." *)

Allerdings wurde Descartes mehr oder weniger das zweideutige Wesen seiner Regel gewahr, denn er fügt zu seiner Forderung der Klarheit die Bedingung hinzu, die Idee solle Existenz einschließen; und dieß würde so viel heißen, als Mansel's Ausdruck: „materielle Klarheit." Aber er giebt uns keinen Prüfstein, wodurch wir diese materielle Klarheit erfahren können, und in seinen Speculationen bleibt das materielle Element häufig unbeachtet. Die Erfahrung, die er bei einigen Gegenständen stillschweigend verstanden haben mag, kann bei andern nicht mitverstanden werden. Wie kann Erfahrung die materielle Klarheit unsrer formellen Idee von Gott, von der Seele, von der Ursache verifiziren?

Descartes hat in der That nur einen Ausweg offen; ebenso alle andern, welche an die Gültigkeit ontologischer Speculationen glauben, nämlich die Existenz angeborner Ideen zu versichern, oder — wie die Theorie in neuern Zeiten gewöhnlich ausgesprochen wird — die Versicherung nothwendiger Wahrheiten, unabhängig von aller Erfahrung. Wenn uns z. B. die Idee

---

*) Mansel, The Limits of Demonstrative Science, 1853, p. 10.

Gottes angeboren ist, so ist sie nicht länger Sache eines Schlusses, sondern des Bewußtseins; und nach dieser Hypothese hat Descartes ganz Recht, wenn er glaubt, die Gewißheit dieser Idee käme der geometrischen Gewißheit gleich.

Einige behaupten jedoch, er habe die Existenz angeborner Ideen nicht ausgesprochen; obgleich ihm dies gewöhnlich zugeschrieben wird, weil seine Nachfolger diese Lehre aufstellten. Dugald Stewart führt folgende Stelle aus Descartes als Widerlegung seiner Gegner an, die ihn anklagten, er habe die Ansicht von angebornen Ideen: „Als ich sagte, die Idee Gottes wäre uns angeboren, meinte ich nicht mehr als, die Natur habe uns mit einer Fähigkeit begabt, wodurch wir Gott erkennen können; aber ich habe nie, weder gesagt, noch gedacht, daß solche Ideen eine wirkliche Existenz hätten, oder auch nur, daß sie eine Species wären, welche von dem Denkvermögen unterschieden sei. . . . Obwohl die Idee Gottes unserm Geiste so eingeprägt ist, daß Jeder die Fähigkeit, ihn zu erkennen, in sich hat; so folgt daraus nicht, daß es nicht verschiedne Individuen gegeben haben mag, die ihr Leben hingebracht haben, ohne diese Idee zu einem deutlichen Gegenstande der Auffassung zu machen; und in der That besitzen die, welche eine Idee von einer Mehrheit der Götter haben wollen, gar keine Idee von Gott."

Hieraus könnte hervorzugehen scheinen, daß er die Ansicht von angebornen Ideen nicht gehegt; aber wir können dieser Stelle eine andre, ebenso deutliche, ja wir könnten ihr, wenn es nothwendig wäre, fünfzig gegenüberstellen, worin die Existenz der angebornen Ideen versichert wird. „Unter dem Wort Idee", sagt er, „verstehe ich Alles, was in unsern Gedanken sein kann und unterscheide drei Arten: angeflogne, wie die gemeine Vorstellung von der Sonne; durch den Geist gebildete, wie die, welche astronomische Schlüsse uns von der Sonne geben, und angeborne, wie die Idee Gott, Geist, Körper, ein Dreieck und im Allgemeinen alle, welche wahre, unveränderliche und ewige Wesenheiten ausdrücken".*)

*) Letters de Descartes. LIV.

Diese letzte Erklärung ist deutlich, und enthält Alles, was die ernsten Gegner angeborner Ideen jemals bekämpft haben. Wenn Descartes durch Einwürfe gedrängt, verschiedne Erklärungen abgab, so können wir das dem Umstande zuschreiben, daß es ihm an dem stetigen Begriff der wesentlichen Bedeutung angeborner Ideen für sein System fehlte. Thatsache bleibt es, daß die angebornen Ideen das nothwendige Fundament der Cartesischen Lehre abgeben.

Obgleich die Theorie der angebornen Ideen in ihrer cartesischen Form als beseitigt anzusehen ist, so wird sie doch wirklich in einer neuen Form noch festgehalten. Eine Ueberzeugung von der Nothwendigkeit eines ähnlichen Fundaments für metaphysische Speculation führte zu der modernen Theorie von nothwendigen Wahrheiten. Diese eingängliche Theorie ist von Dr. Whewell in seiner Philosophie der inductiven Wissenschaften angenommen worden; aber seine Beweise sind vollständig beantwortet worden durch Mill einerseits, und durch Sir John Herschel andrerseits*).

Der Grund aller modernen ontologischen Speculationen liegt in der Annahme, daß wir Ideen haben, die von Erfahrung unabhängig sind. Daß wir keine Ideen haben, die von der Erfahrung unabhängig sind, ist in den besten Schulen der Psychologie klar genug bewiesen worden; aber die Existenz metaphysischer Speculation beweist, daß die entgegengesetzte Meinung noch zahlreiche Anhänger findet.

Da nun die fundamentale Frage der modernen Philosophie ist: Haben wir von der Erfahrung unabhängige Ideen, so werden die Versuche, sie zu beantworten, den größern Theil unsrer Geschichte ausfüllen. Ehe wir darauf eingehen, müssen wir Descartes' Methode durch Spinoza zu ihren äußersten Folgerungen getrieben, darstellen**).

---

*) System of Logik II, Ch. V und Quarterly Review, June 1841; ja Dr. Whewells Beweise waren lange vorher von Locke vorweggenommen, und widerlegt worden. Siehe Essay, book IV, Chap. 6, 7.

**) Die besten modernen Werke über Descartes außer den gewöhnlichen Geschichten der Philosophie sind: Boullier, Histoire et critique de la révolution Cartésienne, Paris 1842; Rénouvier, Manuel de la

Zweite Epoche.

Die subjective Methode zu ihren äußersten Ergebnissen im pantheistischen Idealismus geführt.

Erstes Kapitel.

Spinoza.

Sein Leben.

Groß unter den größten Denkern ist Spinoza auch eine der interessantesten Gestalten in der Geschichte der Philosophie — ein stehendes Beispiel der Ungerechtigkeit der Menschheit gegen diejenigen, welche ehrlich sich ihren Ansichten ergeben, so oft diese Ansichten gerade unpopulär sind. Jeder erklärt es für unwürdig, einen Glauben vorzugeben, welchen sein Geist als falsch verwirft, und doch ist Jeder bereit, die Verwerfung seines Glaubens zum Verbrechen zu machen. Du sollst kein Heuchler sein, aber Du sollst an dem nicht zweifeln, was wir Dir für die Wahrheit ausgeben. Du magst immerhin ehrlich sein, nur denke nicht anders als wir. Wenn Du das thust, müssen wir an Deiner Moralität zweifeln. Es ist immer bekannt gewesen, daß Spinoza in seinem Leben ebenso liebenswürdig, als fest in seiner Philosophie war; daß er bescheiden, tugendhaft, unabhängig, ohne Tadel bei den Menschen, außer wegen seines unverbesserlichen Mißtrauens in die Weisheit seiner Rabbiner, gelebt hat. Man weiß, wäre er ein orthodoxer Jude oder Christ gewesen, so würde

---

philos. moderne, Paris 1841. Feuerbach, Geschichte der neuern Philos. Leipzig 1847 und Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philos. Heidelberg 1865. Die beste Ausgabe von Descartes ist die von Victor Cousin in elf Bänden, Paris 1826. Auch Jules Simon hat eine wohlfeile und bequeme Ausgabe in Einem Bande publicirt, von dem Discours, den Méditations und der Abhandlung über die Leidenschaften; Paris 1844.

man sein Leben als Muster hingestellt und seinen Charakter canonisirt haben; aber diese Ueberzeugung hinderte mehrere Generationen nicht daran, ihn fast allgemein zu verdammen und seinen Namen mit Schmach zu brandmarken: Die Anklage des Spinozismus wurde ein neuer Name für Atheismus, und hieß, seine Seele absichtlich dem Teufel ergeben.

Aber die Stimmung ist umgeschlagen. Von dem verabscheuten Atheisten spricht man jetzt allgemein als von einem Heiligen, und dem Abgesandten des Teufels hört man zu, als wenn er ein Prophet wäre. Die Menschen wetteifern mit einander, seine Verdienste zu übertreiben. Es wird jetzt anerkannt, daß er gut, weise, liebenswürdig, edelmüthig war, und nur polemische Unduldsamkeit oder rastlose Eitelkeit, die sich in Paradoxen gefällt, wird ihm jetzt diese Eigenschaften abstreiten. Wir verdanken diesen Umschlag Lessing und Mendelssohn. Ihre Aufrichtigkeit und ihr Scharfsinn entdeckten in seinen Schriften auf den ersten Blick etwas gewaltig Großartiges und eine klare Tiefe, und in dem Manne eine moralische Erhabenheit und Heiterkeit, die alle Achtung verdiente. Herder, Goethe, Novalis, Schleiermacher, Schelling, Hegel — Jeder von ihnen sprach seinen nachdrücklichen Protest gegen das gemeine Ketzergeschrei aus. Frankreich folgte, und es würde jetzt für ein ebenso großes Zeichen von Unwissenheit erklärt werden, wenn man mit Vorwürfen über Spinoza, als wenn man mit Abscheu über Galilei's Ketzerei sprechen wollte. Den Mann, den der fromme Malebranche einen Elenden nennen konnte, rief der fromme Schleiermacher als einen Heiligen *) an, den Mann, den der Skeptiker Bayle einen systematischen Atheisten nannte, bezeichnete der Katholik Novalis als einen gotttrunkenen Mann. Die Stimmung hat sich zwar geändert, dennoch dürfen wir wohl zweifeln, ob Spinoza nicht von der Mehrheit mißverstanden werden wird: „Les âmes mâles," sagt Rousseau, „ont un idiome dont les âmes faibles n'ont pas la grammaire."

---

*) Malebranche, méditations chrétiennes IX, 13. Schleiermacher, Reden über die Religion, p. 47.

Wir wollen versuchen, uns aus der Geschichte seines Lebens und im Studium seiner Lehre eine Ansicht zu bilden, wie weit der Haß, den er einflößte, und die Verehrung, die man jetzt für ihn fühlt, gerechtfertigt sind. Spinoza braucht nur gekannt zu zu sein, um bewundert zu werden. Daher kam es, daß sein wohlwollender Biograph, Jean Colerus, Prediger im Haag, obwohl er vor unklarem Schrecken über die Folgen der Lehre Spinoza's zitterte, dennoch von der Schönheit seines Lebens dergestalt angezogen wurde, daß er sich der Sammlung von Materialien widmete, die ein dauerndes Denkmal der Güte und Reinheit des Ungläubigen abgeben sollte. Nichts ist gewisser, als daß Spinoza's Leben von tadelloser Reinheit war. Wäre auch nur ein Gerücht vom Gegentheil gehört worden, so würde der Haß der beleidigten Juden und Christen es sicher aufbewahrt und vergrößert haben. Dieser negative Beweis ist sogar stärker, als die positiven Einzelheiten. Berühmt und berüchtigt zu sein und doch der Lästersucht keinen Bissen für ihre boshafte Neugier zu geben, ist das seltne Loos nur weniger bevorzugter Naturen.

Baruch Despinosa oder Benedictus de Spinoza*) wurde den 24. Nov. 1632 in einem Hause an einem Burgwall von Amsterdam hinter der Synagoge geboren**). Seine Aeltern stammten von Portugiesischen Juden, die in Holland eine Zuflucht gegen die unbarmherzige Inquisition gesucht hatten. Sein Vater war ein achtbarer, aber nicht reicher Kaufmann. Er hatte zwei Töchter und einen Sohn. Dies ist fast alles, was wir von seiner Familie wissen. Ueber Benedict's Kindheit wissen wir nichts. Er wurde zeitig von Haus und Heerd seiner Verwandten

---

*) In der Bibliothek zu Hannover ist ein Brief von Spinoza an Leibnitz, worin er sich B. Despinosa unterschreibt. Als er seinen Abriß Descartes' veröffentlichte, schrieb er seinen Namen Spinoza; so schreibt ihn auch die Excommunication.

**) Ich habe vergebens das Haus zu entdecken gesucht. Die Holländer haben das Haus, wo der orthodoxe Erasmus geboren wurde, eine gemeine Genever-Wirthschaft werden lassen; sie sind nicht die Leute, die sich sehr für den Geburtsort des ungläubigen Spinoza interessirt haben werden.

verstoßen, und so giebt es keine hübsche kleine Züge aus dem Leben des Knaben, die mit Stolz weiter erzählt werden, wenn der Mann berühmt wird.

Das Erste, was wir mit Gewißheit von ihm hören, ist, daß er Theologe werden soll. Seine Erziehung zum Rabbiner gab ihm Gelegenheit, sein frühreifes Talent zu zeigen und die Aufmerksamkeit des großen Talmudisten Saul Levi Morteira zu erregen. Dieser nahm Theil an ihm, wie ein Lehrer an einem vielversprechenden Schüler. Solche Schüler werden nun freilich leicht unbequem; ihr Eifer beim Studium und ihr lebhafter Geist reißt sie nicht nur zum Uebertreffen ihrer Mitschüler, sondern auch zum Ueberspringen der Schranken der Autorität hin. So wird der Eifer gefährlich, der Ernst zur Ketzerei, und der hoffnungsvolle Schüler wird zum hoffnungslosen Auswurf. Der junge Benedict stellte so gescheidte Fragen, horchte so kritisch auf die Antworten, zeigte einen so scharfen Verstand und so viel Begierde nach Aufklärung, daß wir Morteira's Verlegenheit mitfühlen önnen, die halb Furcht, halb Stolz war, wenn sein Schüler mit logischem Ungestüm weiter eilte und Fragen stellte, die unbequem zu beantworten waren, und in den Antworten die kleinsten Widersprüche nachwies. In seinem 14. Jahr nahm er es mit einem Rabbi auf in dem Umfang und der Genauigkeit seiner biblischen Gelehrsamkeit; in seinem 15. setzte er die Synagoge mit Fragen in Verlegenheit, worauf keine genügenden Antworten gegeben wurden. Morteira wurde bedenklich, und suchte diesen Forschergeist im Zaum zu halten. Der Versuch schlug fehl. Wie lange diese Periode der Unruhe gewährt, ist unbekannt. Spinoza hatte sich durch seine Freiheit Feinde zugezogen, und da er nicht schweigen wollte, so mußte er Drohungen mit Sophisterei vermischt, anhören. Natürlich wuchs sein Unglaube mit der Erörterung. Endlich fühlte er, daß er nicht länger Mitglied der Synagoge bleiben konnte. Wir können uns leicht den Zorn denken, den sein Austritt nicht nur bei den Rabbinern, sondern auch in seinem Familienkreise erregte; wir können uns den stürmischen Vater, die weinende Mutter mit ihren Vorwürfen, die ungehaltnen Schwestern, und wie Eins nach dem Andern, und

Alle zusammen gedroht, verhöhnt, gezankt, und nichtige Erörterungen aufgedrängt, leicht vorstellen, z. B.: Warum sollte er nicht glauben, was seine Vorfahren geglaubt hätten? Welche Eitelkeit, daß er weiser sein wolle, als die größten Rabbiner? Was würde aus ihm werden? Welche Aussicht auf Erfolg im Leben könnte er haben? Und was seine Familie dabei fühlte, wollte er darauf nichts geben? Es war schrecklich, daran zu denken, gottlos, selbstsüchtig und könnte gewiß kein gutes Ende nehmen.

Hatten Morteira's Vorstellungen nicht gewirkt, so brauchen wir nicht zu fragen, welche Aussicht die wild hervorgewirbelten Worte der Familie hatten, ihn zur Aenderung seines Verhaltens zu bewegen. Drohungen wurden versucht, und schlugen fehl. Dann sollt' es Bestechung thun. Der verführerische Einfluß des Geldes sollte leisten, was der Logik nicht gelungen war. Ihm wurde eine Pension von 1000 Gulden des Jahrs angeboten, wenn er von Zeit zu Zeit in der Synagoge erscheinen, und gewisse lästige Zweifel in seinem Busen verschließen wollte; so so würde das böse Beispiel und ein schmähliches Aufsehen vermieden werden. Es wurde von ihm nicht mehr verlangt, als was alle Kirchen verlangen, wenn sie nicht stark genug sind, zu strafen, und schwach genug, eine Huldigung zu wünschen, wo kein Glaube ist. „Wenn Du nicht für uns bist, so thu' wenigstens so, als wärst Du es; schenke uns Deine Haltung, wenn nicht Dein Herz.“ Für manche empfindliche Gewissen ist dies eine schreckliche Forderung, wie ein Widerhall der Stimme des Versuchers. Spinoza hatte ein so zartes Gewissen; er wollte nichts zu glauben vorgeben, was er nicht glaubte, ja er fühlte sich auch durch die Annahme beleidigt, als lasse er sich zur Heuchelei bestechen.

Wir begreifen, daß die Wuth der Rabbiner durch seine Weigerung verstärkt wurde; ohne jedoch zu glauben, daß sie den Mordversuch, der nun folgte, angestiftet. Ich meinestheils lehne es entschieden ab, dies zu glauben. Ich habe es nie beweisen sehen, daß die Juden den Christen moralisch nachstehn; und obgleich die Fanatiker aller Secten sich merkwürdig wenig daraus

gemacht haben, das Blut ihrer Gegner zu vergießen, so brauchen sie doch zur Beruhigung ihrer Gewissen eine gewisse Form der Legalisirung und Legitimirung des Mordes, den sie beschließen. Sie können sich einander nicht ins Gesicht sehen und vorschlagen, was Jeder von ihnen für einen Mord hält. Boileau sagt: „même aux yeux de l'injuste un injuste est horrible.“

Das Verfahren einer öffentlichen Körperschaft muß öffentlich, und mindestens durch die Formen der Legalität oder die Sophismen eines „höhern Gesetzes“ *) umgeben sein. Aus diesen allgemeinen Gründen spreche ich also die Rabbiner frei. Viel wahrscheinlicher ist die Annahme, daß irgend ein Fanatiker sich in den Kopf gesetzt, seiner Kirche einen Dienst zu leisten, wenn er dem Skandal, der ihr bevorstünde, mit seinem Dolch zuvorkäme. Wie dem nun auch sei; als er eines Abends, nach Einigen vom Theater, nach Andern aus der Synagoge kam, oder wie Froude vermuthet, nach seinem Hause, welches hinter der Synagoge lag, zuging, stürzte ein Mann auf ihn los, und stach nach ihm mit einem Messer. Der Stoß glitt herunter, riß nur seinen Rock auf und streifte ihm die Haut. Der Fanatiker entsprang. Den zerschlitzten Rock hob Spinoza als Andenken an diese religiöse Annehmlichkeit auf.

Kurz nach diesem Auftritt eines individuellen Fanatismus trat ein andrer von mehr Gewicht und korporativem Unwillen in dem feierlichen Vorgang der Excommunikation ein. Es war eine große bewegte Menge in der Synagoge, als das Tabernakel geöffnet wurde, worin die Bücher des Gesetzes verwahrt liegen; und das Licht zahlreicher schwarzer Wachskerzen auf die langen Bärte und kleinen Perlaugen der erzürnten Gläubigen strahlte. Morteira, früher der stolze Lehrer, jetzt der erzürnte Priester, verordnete, daß das Urtheil gesprochen werden sollte. Der Vorsänger erhob sich, und sang mit lauten Klagetönen die Ver-

*) Spinoza hat dies in folgender Stelle ausgesprochen: „Ita enim hominum naturam constitutam videmus, ut unusquisque (sive rex sive subditus sit), si quid turpe commisit, factum suum talibus circumstantiis adornare studeat, ut nihil contra justum et decorum commisisse credatur.“ Tractatus, Theolog.-Politicus, c. XII.

fluchung und Verbannung ab. Während dieser Fluch von der einen Seite der Synagoge abgesungen wurde, begleiteten ihn von Zeit zu Zeit schrille Trompetentöne von der andern. Die schwarzen Wachskerzen wurden herumgedreht, und tropfenweise in ein großes, mit Blut gefülltes Faß, geschmolzen. Dieses Symbol erfüllte die Zuschauer mit Entsetzen, und als der Schluß kam, und all die Lichter plötzlich in das Blut untergetaucht wurden, erhob sich von allen Seiten ein Verfluchungs-Geschrei, und in dieser Finsterniß hörte man zu den Flüchen Amen schrein.

Amsterdam, wenigstens der jüdische Theil, war in Aufruhr; aber der junge Mann, der so verflucht worden war, fühlte sich vielleicht nicht so sehr beunruhigt. Schwarze Lichter, ins Blut geschmolzen, klägliches Absingen ausführlicher Flüche, von Trompetenstößen begleitet, schreckten vielleicht Die, welche daran glaubten, Gott würde gewiß all die Absichten ausführen, welche die Rabbis ihm zuschrieben, — die an den Zorn, an die Wildheit, die unbarmherzige Rachlust glaubten, wie sie die Rabbiner in der Personificirung ihrer eignen Leidenschaften dem Schöpfer beilegten; aber solche Flüche waren nur widriger Hauch des Mundes für einen Mann, dessen Begriff vom Schöpfer höherer Art, dessen Glaube an die Güte Gottes, dessen heitre Ergebung in Gottes Willen mehr als ein überliefertes Bekenntniß, vielmehr eine tiefe Ueberzeugung war, die durch sein ganzes Leben hindurch wirkte.

So viel wissen wir von seinem äußern Leben; von seinem innern Leben wissen wir nichts. Kuno Fischer ist vielleicht berechtigt, anzunehmen, daß Spinoza seine Emancipation von Rabbinischen Gedanken Descartes verdankte; aber ein Zeugniß dafür haben wir nicht. Auch wissen wir nicht, wie es ihm erging, als er aus der jüdischen Gemeinde und seiner Familie ausgeschlossen war. Seine Vereinsamung war groß. Von den Juden ausgeschlossen, fand er keine Zuflucht bei den Christen; auch hatte er zuerst keinen ausgewählten Kreis von theilnehmenden Freunden; diese kamen erst später. Es waren allerdings ein oder zwei Leute vorhanden, bei denen er Theilnahme gefunden haben möchte. Einer von ihnen war Van dem Ende, der

Arzt und Philologe, von dem er, wie man vermuthet, Lateinisch und Philosophie gelernt hatte, und von dem er (wie ich vermuthe) die Bekanntschaft mit Anatomie und Physiologie erwarb; welche zwar nirgends zur Schau gestellt wird, aber doch in seinen Schriften zu erkennen ist*). Van dem Ende hatte eine Tochter, von der es manchmal heißt, sie habe Spinoza Latein gelehrt; aber da sie nur ein Kind von 12 Jahren war, als Spinoza im Jahre 1656 excommunicirt wurde, so verbietet die unerbittliche Chronologie den Glauben an diese Mythe. Ob etwas daran ist, daß Spinoza von dieser Clara Maria verschmäht worden zu Gunsten eines gewissen Kerckrinck, eines Hamburger Kaufmanns, der sie umwarb und sie mit einem Perlhalsband gewann (eine Geschichte, aus der Auerbach einen Roman gemacht hat), ist schwer zu sagen. Er selbst sprach von seiner Neigung zu ihr; wenn man aber bedenkt, daß sie Kerckrinck nicht heirathen wollte, wenn er nicht zu ihrem Glauben übertrete, so läßt sich nicht annehmen, daß sie Spinoza erhört haben würde, der alle Arten von Glauben bei Seite setzte. Ein jüdischer Biograph, Philippson, vermuthet sogar, daß ihn der Gedanke, ein Jude könne eine Christin heirathen, zum Nachdenken über Judenthum, Christenthum und Religion überhaupt geführt und daß er so durch Liebe sich zur Philosophie erhoben!

Liebe scheint im Leben unsers Denkers eine sehr untergeordnete Rolle gespielt zu haben. Er sagt uns selbst, er sei einer andern Gebieterin ergeben gewesen. In einem Fragment: „Ueber die Ausbildung des Geistes“, seinem ersten Werk, findet sich folgende Stelle, welche von biographischem Werth ist:

„Erfahrung hatte mich gelehrt, daß alle gewöhnlichen Angelegenheiten des Lebens eitel und nichtig sind und daß, was ich fürchtete, selbst nur gut oder übel wäre, jenachdem es den Geist bewegte, und so beschloß ich endlich zu untersuchen, ob etwas wahrhaft gut an sich und mittheilbar wäre, ein Gut, welches, nach

*) Es sind viele kleine Andeutungen darüber in seinen Werken zerstreut. Aber der beste Beweis ist, daß er sich nie durch unwissende Behauptungen in diesen Fächern bloß stellt.

Verwerfung alles andern, die Seele ganz erfüllen könne, kurz ob es ein Gut gäbe, dessen Besitz höchstes und ewiges Glück gewähren könne. Ich sage, ich entschloß mich endlich, denn zuerst schien es mir unverständig, das Gute, was gewiß war, für ein größeres Gut, welches ungewiß war, aufzugeben. Ich erwog die Vortheile, welche aus Ruhm und Reichthum entsprangen, die ich alle aufzugeben hatte, wenn ich ernstlich einen andern Zweck verfolgen wollte, und die, wenn Glückseligkeit etwa zu diesen Vortheilen gehörte, mir sicherlich entgehn würden; und wenn andrerseits Glückseligkeit mit andern Gegenständen verbunden ist, und ich suchte sie, wo sie nicht zu finden ist, so mußte ich sie auch verfehlen. Ich beschloß daher zu untersuchen, ob es möglich wäre, mein Leben nach einer neuen Regel einzurichten, oder wenigstens die Existenz einer solchen Regel ausfindig zu machen, ohne die bestehende Ordnung meines Lebens zu ändern. Dies habe ich nun öfters vergeblich versucht; denn, was häufig im Leben vorkommt, und worin die Menschen, wenn man nach ihren Handlungen urtheilen will, die höchste Glückseligkeit finden, kann man auf dreierlei zurückführen: Reichthümer, Ehrenstellen und Sinnengenüsse*). Durch diese drei wird der Geist so eingenommen, daß er kaum an ein andres Gut denken kann. Besonders Sinnengenüsse nehmen den Geist ganz ein. Aber auf den Genuß folgt Abspannung, und wenn diese den Geist nicht einnimmt, so stört und ertödtet sie ihn. Auch das Streben nach Reichthum und Ehrenstellen beschäftigt den Geist, besonders wenn sie um ihrer selbst willen gesucht werden, als wenn sie die Glückseligkeit ausmachten. Reue folgt nicht auf Reichthümer und Ehrenstellen, wie auf sinnliche Vergnügungen; im Gegentheil, je mehr wir davon besitzen, desto größer unser Vergnügen, und desto größer also unser Wunsch, sie zu vermehren. Ehre oder Ruhm ist ein ernstliches Hinderniß; denn um dazu zu gelangen, müssen wir unser Leben nach den Wünschen Andrer einrichten, das vermeiden, was der Pöbel vermeidet und das erstreben, was alle

---

*) Spinoza drückt sich stärker aus, wörtliche Uebersetzung könnte aber zu Mißdeutung führen; er sagt: Divitias, honorem atque libidinem.

Welt erstrebt. Als ich also die Hindernisse sah, welche mir im Wege standen bei der Befolgung einer Regel meines Betragens, die von der gewöhnlichen verschieden war, und gewahr wurde, wie groß der Widerspruch zwischen beiden ist, mußte ich mich fragen, welche von beiden mir am nützlichsten sein würde; denn, wie ich eben gesagt habe, es schien mir, als verließe ich das Gewisse für das Ungewisse. Aber, als ich darüber nachdachte, fand ich, zuerst, daß ich mit dem Aufgeben der gewöhnlichen Vortheile in der That nur ein ungewisses Gut für ein andres, ebenso ungewisses, daran gab; und daß dies letztere nur ungewiß war hinsichtlich meiner Fähigkeit, es zu erreichen. Nach angestrengter Ueberlegung fand ich sodann, daß ich nur ein gewisses Uebel mit einem gewissen Gut vertauschte. Denn ich fand mich in der größten Gefahr, und diese zwang mich, ein Mittel, und wäre es selbst ein unsicheres, gegen sie zu suchen; wie Einer in Krankheit, der den gewissen Tod vor sich sieht, wenn nichts für ihn gethan wird, jedes Mittel, auch das unsicherste, ergreifen wird; denn darauf beruht seine ganze Hoffnung. Und wirklich war Alles, was der gemeine Mensch sucht, nicht nur nicht geeignet, mir ein Mittel darzubieten, sondern sogar hinderlich; denn es ist sehr häufig gerade die Ursache des Untergangs für die, welche es besitzen und immer für die, welche davon besessen sind. Es giebt viele Beispiele von Leuten, welche Verfolgung, ja den Tod wegen ihres Reichthums erduldet haben, und von Andern, die in der Hoffnung auf Gewinn sich Gefahren ausgesetzt und ihre Thorheit mit dem Leben bezahlt haben. Und die, welche in ihrem Streben nach Ehre, oder in ihrer Vertheidigung derselben höchst unglücklich geworden sind, finden wir ebenso zahlreich. Das Uebel scheint mir also daraus zu entspringen, daß all unser Glück oder Unglück einzig von der Beschaffenheit des Gegenstandes abhängt, den wir wünschen. Denn was nicht gewünscht wird, erregt weder Streit, noch erregt es Kummer, wenn es uns entgeht, noch Neid, wenn Andre es besitzen, noch Furcht oder Haß, mit Einem Wort, keine Gemüthsbewegung, während alle diese Uebel daher rühren, daß wir uns an vergängliche Dinge, wie die eben erwähnten, hängen. Aber Liebe für das

Ewige und Unendliche nährt den Geist nur mit Freude, wird nie von Trauer berührt, und dieses so überaus wünschenswerthe Gut sollten alle Menschen erstreben. Dennoch hatte es seinen guten Grund, als ich sagte, man müsse die Sache ernstlich überlegen. Denn obgleich ich dies deutlich in meinem Geist erfaßte, konnte ich doch nicht alle Liebe zu Reichthümern, Ehren und sinnlichen Genüssen verbannen. Aber ich fand, so lange mein Geist eingehend mit diesen Gedanken beschäftigt war, so lange wandte er sich von allen Leidenschaften weg und dachte ernstlich über die neue Regel des Lebens nach, was mir ein großer Trost war; denn so entdeckte ich, daß diese Uebel nicht unheilbar seien; und obgleich diese ernsten Augenblicke zuerst selten und kurz waren, so wurden sie doch später, als das wahrhaft Gute besser erkannt wurde, häufiger und anhaltender; besonders als ich erkannte, daß der Erwerb vom Reichthümern, Ruhm und sinnlicher Lust so lange verderblich war, als diese um ihrer selbst willen, und nicht als Mittel zu einem Zweck gesucht wurden. Werden sie aber wirklich als Mittel gesucht, dann haben sie ihren Werth und thun wenig Schaden; im Gegentheil, sie sind sehr nützlich für den gesetzten Zweck.

„Hier muß ich sagen, was ich unter dem wahrhaft Guten, und was unter dem höchsten Gut verstehe. Um dies richtig zu verstehn, muß man einsehn, daß gut und böse nur relativ sind, so daß ein und dasselbe Ding gut oder schlecht genannt werden kann, jenachdem man es ansieht. Ebenso ist es mit Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nichts kann, für sich selbst betrachtet, vollkommen oder unvollkommen genannt werden, wie wir einsehen werden, wenn wir finden, wie Alles nach der ewigen Ordnung und gewissen Naturgesetzen existirt. Aber, da menschliche Schwachheit dieser ewigen Ordnung mit ihren Gedanken nicht folgen kann und während der Mensch ein menschliches Wesen begreift, welches das seinige weit übertrifft, zu dessen Höhe zu gelangen er aber durch nichts verhindert zu sein scheint, so fühlt er sich getrieben, die Mittel aufzufinden, um zu dieser Vollkommenheit zu gelangen; und Alles, was ihn dahin zu führen scheint, wird von ihm das w a h r h a f t G u t e genannt. Aber das h ö c h s t e

Gut würde für ihn und Andre sein, womöglich diesen höhern Zustand zu genießen. Und welcher ist dies? Wir werden späterhin zeigen, daß es die Erkenntniß der Einheit des Geistes mit aller Natur ist. Dies also ist das Ziel, welches wir erstreben müssen: Diese höhere menschliche Natur zu erreichen, und alle Anstrengungen zu machen, daß Andre sie ebenfalls erreichen; d. h. es ist für meine Glückseligkeit nothwendig, daß viele Andre so denken wie ich; so daß ihr Verstand und ihre Wünsche mit den meinigen übereinstimmen; und dazu ist zweierlei nothwendig. Zuerst die Natur zu verstehen, um fähig zu sein, diese höhere menschliche Natur zu erreichen; sodann eine solche Gesellschaft zu bilden, welche der größten Anzahl möglich machen wird, leicht und sicher zu solcher Vollkommenheit zu gelangen. Unsre Aufgaben sind also: Ethik und Erziehung der Kinder; und da die Gesundheit kein unbedeutendes Mittel für den Zweck ist, den wir im Auge haben, so muß die ganze Wissenschaft der Medicin hinzugefügt werden; ferner, da die Künste manches Schwierige leicht machen und uns Mühe und Zeit sparen helfen, so müssen wir die Mechanik nicht außer Acht lassen. Vor Allem aber müssen wir eine Methode suchen, unsern Verstand zu verbessern, und so viel als möglich von Anfang an zu berichtigen, damit er, vor Irrthum gewarnt, klar erkennen möge."

Diese Stelle muß man nicht als eine bloß oratorische Einleitung, sondern als den ernsten Ausdruck seiner Ueberzeugung lesen. Sein Leben bezeugt ihre Aufrichtigkeit. Was er sagte, das that er, und was er in philosophischen Abhandlungen niederschrieb, darnach versuchte er in philosophischem Ernst zu leben. Er war sehr arm, und wurde sehr oft durch Geld, durch Eitelkeit, durch Sinnlichkeit in Versuchung geführt, aber diese Verlockungen hatten keine Macht über ihn. Mit ihm war es nicht, wie unglücklicherweise mit so Manchem von uns, die wir ein edles Leben zu führen wünschen, und nach unsrer besten Ueberzeugung zu handeln suchen, aber finden, daß die Versuchungen, welchen wir leicht widerstehen, wenn sie in gehöriger Entfernung bleiben, Herr über uns werden, sobald sie uns in der Nähe bedrängen. Spinoza war ein „gotttrunkner Mann". Nicht nur in dem

Eifer seiner speculativen Thätigkeit, sondern auch im Kampf des täglichen Lebens; er glaubte an Gott, als eine allgegenwärtige Wirklichkeit. Bei aller Versuchung blieb er standhaft, bei den göttlichen Eingebungen, welche seine Seele in der Einsamkeit als göttlich erfaßt hatte. Viele vor und nach ihm sind arm und unberühmt geblieben, haben Reichthum verachtet, den Ruhm nicht gesucht; aber nicht Vielen ist der Reichthum und der Ruhm, den sie verachtet, geboten worden, und nicht Viele haben beides dann noch nach dem Anerbieten verachtet und ausgeschlagen. Viele haben beredt und aufrichtig über das Aufgeben endlicher Dinge dieser Welt für die Wahrheit geschrieben, aber Wenige haben so viel Ernst in der Uebertragung ihrer Beredtsamkeit auf ihr Verhalten gezeigt. Spinoza war einer von den Wenigen, und es ist gut, dies zu wissen; denn der tiefe Widerwille, den man gegen seine speculativen Ansichten hegt, entspringt weniger aus einer Einsicht in ihre Irrthümlichkeit, als aus einem Glauben, daß solche Ansichten ein Gemüth nicht einnehmen können, ohne nothwendig alle moralischen Prinzipien aufzulösen. Ich nehme keinen Anstand, zu gestehen, daß manche von Spinoza's Folgerungen alle Christen und die meisten Deisten bestürzt machen müssen; daß ihm, selbst mehr als Kant, der Name des Alles Zermalmenden gegeben werden sollte; daß logisch zwischen seinem Akosmismus, welcher Gott zu dem universalen Wesen macht, und dem Atheismus, der den Kosmos zu dem Einen universellen Dasein macht, nur ein unbedeutender Unterschied ist. Man bemerke, ich sage logisch; denn geistig genommen ist der Unterschied ein gründlicher. Sein Akosmismus mag etwas bezeichnen, was kaum vom Atheismus zu unterscheiden ist; er führt aber einen Begriff mit sich, der dem Atheismus vollkommen entgegengesetzt ist; und wir wissen, daß er den Atheismus ausdrücklich und mit Nachdruck zurückwies. Der Abscheu, den Manche vor seinen Ansichten fühlen, entspringt ganz und gar aus dem eingewurzelten Vorurtheil, daß Moralität von einigen bestimmten Glaubenssätzen unzertrennlich sei; und daß, wenn diese verworfen würden, der Mensch allen viehischen und unedlen Leidenschaften zur Beute falle; aber Niemand hat strenger als er alle Leidenschaften und allen Egoismus der Liebe

zu Gott und dem Gehorsam gegen den göttlichen Willen unterworfen. Die Liebe zu Gott wird überall als das höchste Gut, das edelste Ziel und die einzige Quelle dauernder Glückseligkeit verkündigt. Und als Isaac Orobio ihn anklagte, mit dem Verlassen des Aberglaubens wäre er alle Religion losgeworden, fragte er ernsthaft: heißt es die Religion wegwerfen, wenn man Gott als das höchste Gut anerkennt, und wenn man ihn von ganzer Seele liebt mit einer Liebe, welche unser höchstes Glück und unsre vollkommenste Freiheit ausmachen muß? wenn man glaubt, daß die Belohnung der Tugend die Tugend, und die Strafe der Unwissenheit und Ohnmacht Unwissenheit ist? und daß Jedermann seinen Nächsten lieben und die Gesetze halten soll." *) Er behauptete, wahre Moralität beruhe nicht auf Furcht vor Strafe. Diese Furcht an die Stelle der Liebe zu Gott setzen, zeige, daß wir etwas mehr liebten als Gott.

Spinoza erschreckt diejenigen, die ihn von einem widerstreitenden Standpunkt betrachten. Sobald der Geist sich von den Fesseln alter Vorurtheile losgemacht hat, lernen wir seine Lehren wie die von Parmenides oder Algazel ansehen; wir fragen, ob sie wahr oder falsch sind, ob wir sie in unsre Philosophie aufnehmen können, oder nicht? Dies ist die Stellung Deutschlands zu ihm. Zum Theil auch die Stellung Frankreichs. Und wird die Stellung Englands werden. Ich kann Spinoza's System nicht annehmen; aber ich finde es vollkommen mit seiner reinen Sittlichkeit verträglich, und fürchte nicht, daß es die Sittlichkeit irgend Jemandes, der es ehrlich annimmt, stören könnte. Wir mögen alle ontologischen Systeme verwerfen und die Zulässigkeit der ontologischen Methode in Abrede stellen; wenn wir aber diese Methode anwenden und unser Vertrauen auf ihre Schlüsse setzen

*) „An quaeso, ille omnem religionem exuit, qui Deum summum bonum agnoscendum statuit, eundemque libero animo ut talem amandum? et quod in hoc solo nostra summa felicitas summaque libertas consistit? porro quod praemium virtutis sit ipsa virtus, stultitiae autem et impotentiae supplicium sit ipsa stultitia? et denique quod unusquisque proximum suum amare debet et mandatis summae obedire?" Epist. XLIX. p. 294.

wollen, so sind die Ergebnisse des Spinozismus ebenso fähig mit den Bedürfnissen eines edlen Lebens in Einklang gebracht zu werden, als irgend ein andres System.

Und hier will ich eine Bemerkung machen, die allgemein angewendet werden kann; nämlich die unschätzbare Wichtigkeit der Moralität drängt sich überall der Betrachtung so sehr auf, und bildet nothwendig einen so bedeutenden Theil in dem System jedes Denkers, daß kein vernünftiges System aufgestellt werden kann, welches sich nicht den höchsten Begriffen des herrschenden Sittengesetzes anschließt. Wir können daher als eine Regel bemerken, daß in demselben Verhältniß, wie ein System von den Grundsätzen der geläufigen und angenommenen Philosophie abweicht, es eine stärkere Stütze in der Moralität suchen wird, um so den Anhalt in den Gemüthern, die es in Einer Richtung aufgegeben hat, in einer andern wieder zu gewinnen. Wenn dies der Fall ist, so zeigt es, auf welchem Irrwege sich der Zorn befindet, welcher einen neuen Gedanken aus Abscheu vor seinen sittlichen Folgen angreift. Unsre erste Frage sollte niemals sein: Wozu wird dies führen? sondern: ist es wahr?

Spinoza erwarb sich seinen Unterhalt durch Glasschleifen. Die Regeln der Jüdischen Doctoren verlangen, daß sie neben dem Gesetz auch eine mechanische Kunst lernen. Ein Rabbi muß nicht bloß ein Gelehrter sein, er muß auch die Mittel seines Unterhalts in der Gewalt haben. Spinoza, ein Freund der Optik, hatte Linsen zu schleifen gelernt, und erlangte einen gewissen Ruf durch die Vortrefflichkeit seiner Arbeit. Dies sehen wir aus einem Briefe von Leibnitz. Auch erholte er sich gelegentlich damit, seinen Pinsel in Thätigkeit zu setzen. Colerus hatte eine Mappe mit Bildnissen verschiedner berühmter Männer von ihm; darunter war sein eignes in dem Anzuge von Masaniello.

1660 finden wir ihn in Rhynsburg bei Leyden wohnen, und unter seinen dortigen Freunden: Heinrich Oldenburg, der Consul für den Haag unter Cromwell's Protectorat in London gewesen war. Er war auch ein genauer Freund von Robert Boyle und half bei der Gründung der königlichen Gesellschaft von Großbritannien. Der allererste Aufsatz in den Verhandlungen

dieser jetzt berühmten Gesellschaft trägt seine Unterschrift. Er schreibt von London an Spinoza im Jahre 1661, erinnert an ihre angenehmen Unterhaltungen über Gott, Denken, Ausdehnung, Vereinigung des Körpers und der Seele und die Philosophie Descartes' und Bacon's.*)

Ein andrer Freund ist Simon de Vries, der ihm sein Lebelang treu blieb und dessen Verehrung sich so schön ausdrückt in dem Briefe, in dem er ausruft: „Dreimal glücklich ist der Jüngling, der mit Dir in demselben Hause lebt, der Dich beim Frühstücks- und Mittagsmahle sehn, der mit Dir ausgehn und Dir über die höchsten Gegenstände zuhören kann." Darauf antwortet Spinoza charakteristisch: „Du brauchst meinen jungen Hausgenossen nicht zu beneiden. Ich bin vorsichtig gegen ihn auf der Hut und bitte Dich und andre Freunde ernstlich, ihm meine Ansichten nicht mitzutheilen, ehe er reifer dafür geworden ist. Jetzt ist er noch zu kindisch und flüchtig, eher von Neugierde, als von Wahrheitsliebe getrieben. Aber ich hoffe, er wird diese Fehler ablegen, wie er älter wird, ja, so weit ich seinen Charakter beurtheilen kann, bin ich dessen gewiß, und darum geb' ich mir große Mühe mit ihm." **) Dieser junge Mann war es, den Spinoza in der Cartesischen Philosophie unterrichtete und für den er die „Prinzipien Descartes' geometrisch demonstrirt" zu schreiben begann, nicht für Simon de Vries, wie es gewöhnlich heißt. Später wurde dies Werk vollendet und ein Appendix hinzugefügt, in dem Spinoza seine Hauptabweichung von Descartes angiebt. Es wurde 1664 von Meyer herausgegeben und machte bedeutendes Aufsehn unter den Cartesianern.

Von Rhynsburg ging er nach dem Haag und hier war ein warmer Freund von ihm, der berühmte und unglückliche Groß-Pensionär Jean de Witt. „In ganz Holland," sagt Froude, war Niemand wie diese Beiden; sie hatten sich jetzt gefunden und liebten sich, wie nur die Guten sich lieben können. Von ihm nahm Spinoza eine Pension an, nicht grade eine sehr bedeutende

---

*) Spinoza, Epist. I.
**) Vloten: Supplementum, p. 295.

— etwa 35 L. das Jahr, das Einzige der Art, das er je annahm. Vielleicht weil De Witt der Einzige war, der es ganz verstand, warum es sich handelte und solche Gunst genau nach ihrem Werthe, nicht höher, noch niedriger anschlug."

Diese Ansicht der Sache stimmt mit allem, was wir von Spinoza wissen. Bei seines Vaters Tode versuchten seine Schwestern Rebecca und Miriam ihn von der Erbschaft auszuschließen, wahrscheinlich weil sie dachten, ein ausgestoßner Ketzer habe keinen Anspruch auf das Geld eines Gläubigen. Er wandte sich dagegen ans Gericht, gewann den Prozeß, und als er so der Gerechtigkeit Genüge gethan, gab er seinen Schwestern das streitig gewesene Eigenthum freiwillig zum Geschenk und ersparte so ihnen den Betrug und sich die unwürdige Behandlung. Später brachte ihm einmal sein treuer Schüler Simon de Vries 1000 Gulden und bat ihn, sie als eine geringe Vergütung für die große Schuld, die er von ihm als sein Lehrer zu fordern hätte, anzunehmen. Spinoza versicherte ihm lächelnd, er brauche kein Geld, und eine solche Summe würde ihm den Kopf verdrehn. Dann machte Simon ein Testament und vermachte Spinoza sein ganzes Vermögen. Als dieser davon hörte, reiste er sogleich nach Amsterdam und sprach sich gegen eine solche Ungerechtigkeit gegen Simon's Bruder aus. Er drang mit seinen Gründen durch. Das Testament wurde aufgehoben und der Bruder der Erbe. Jetzt entstand ein Großmuthsstreit. Der Erbe erklärte, er könne das Vermögen nicht annehmen, wenn er jährlich nicht 500 Gulden an seinen uneigennützigen Freund abgeben dürfe; und nach einigem Hin- und Herreden nahm Spinoza 300 an.

1673 bot ihm der Pfalzgraf Karl Ludwig, der einen so berühmten Denker zu gewinnen wünschte, den Lehrstuhl der Philosophie in Heidelberg an. Aber aller Reiz, den ein solches Anerbieten sonst haben mochte, wurde durch den Wunsch des Pfalzgrafen aufgehoben, er hoffe, Spinoza werde allen Anstoß bei bestehenden Religionsbekenntnissen vermeiden. „Ich habe nie die Absicht gehabt, öffentlich zu lehren," erwiderte der Philosoph, „und wenn ich meine Zeit der Lösung der ersten Fragen der Philosophie widme, so wird es mir vielleicht nicht gelingen, in

ihre tieferen Fragen so weit vorzudringen, als ich wünsche. Auch sehe ich nicht wohl ein, in welchen Grenzen sich meine Philosophie bewegen könnte, um bei bestehenden Glaubensbekenntnissen keinen Anstoß zu erregen. Religionsspaltungen entspringen nicht sowohl aus ächter Liebe zur Religion, als aus Interesse und Leidenschaften und aus der Widerspruchssucht, welche die Menschen antreibt, selbst was wahr ist zu verfälschen und zu verwerfen." *) Und so wurde die Professur abgelehnt. Ludwig XIV. bot ihm eine Pension an, wenn er ihm sein nächstes Werk widmen wolle, aber erhielt zur Antwort, der Philosoph habe nicht die Absicht, seiner Majestät irgend etwas zu widmen.

Aus diesen beiden Fällen können wir abnehmen, daß sich die Annahme der Pension von De Witt auf dem vollkommsten Zutraun zu den Beweggründen und dem Charakter seines Freundes gründete. Oft liegt ebenso viel Edelmuth in der Annahme als in der Leistung einer Verbindlichkeit, und ebenso viel Eitelkeit als Unabhängigkeit in ihrer Ablehnung. Es hängt Alles von der Beschaffenheit bestehender Verhältnisse und dem Charakter der Freunde ab.

Ein Umstand, den seine Biographen übersehn haben, der aber den Zustand der Denkweise jener Tage interessant andeutet, mag hier erwähnt werden. Wenn es einen Irrthum giebt, den der klare und scharfe Verstand Spinoza's durchschauen mußte, so sollte man denken, dies wäre der der Alchemisten; aber darin irrt man sich. Alchemie erscheint uns abgeschmackt, weil die Erfahrung ihre Proceduren hinlänglich als nichtig herausgestellt hat. In jenen Tagen schien sie nicht so widersinnig; und was bedeutende Männer überzeugte war nicht wissenschaftliche Deduction, sondern eine auffallende Thatsache. J. F. Schweitzer (bekannt in Europa unter seinem latinisirten Namen Helvetius) war damals Leibarzt des Prinzen von Oranien und bekannt als Gegner der Alchemisten. Es lag also in ihrem Interesse, ihn zu bekehren. Am 27. December 1666 empfing er den Besuch eines Fremden, der seinen Namen nicht nennen wollte, aber, wie er sagte, in Folge

*) Epist. LIV. p. 304.

eines Streits zwischen Helvetius und Kenelm Digby kam, und thatsächliche Beweise in Händen habe, die Existenz des Steins der Weisen darzuthun. Nach einer scharfen Erörterung gab ihm der Fremde eine ganz kleine Portion gelben metalligten Pulvers, das wie Schwefel aussah, und versicherte ihm, es würde anderthalb Unzen Blei in Gold verwandeln. Er ging. Helvetius machte den Versuch in Gegenwart seiner Frau. Zu seinem Erstaunen gelang er. Da war der Goldbarren, den alle Goldschmiede und Probiersteine im Haag für ächt erklärten. Er war erstaunt und glaubte. Die Thatsache überwältigte ihn, wie auffallende Thatsachen oft mangelhaften Skepticismus überwältigen. Er schrieb einen Bericht über das ganze Abenteuer und bekannte seinen Glauben an die Alchemie, die er bisher verspottet hatte. Dies machte kein geringes Aufsehn. Unter andern war Spinoza begierig auf bestimmte Einzelheiten, und wir haben einen Brief von ihm vom 25. März 1667, worin er sagt: „Ihr Letztes vom 14. erhielt ich richtig, aber verschiedne Umstände hinderten mich, sogleich zu antworten. Ich habe mit Vossius über die Helvetius'sche Geschichte gesprochen und er brach in ein Gelächter aus und wunderte sich, wie ich mich mit solchen Trivialitäten abgeben könnte. Aber ich ging trotz seiner Verachtung zu dem Goldschmidt, der das Gold probirt hatte und der Brechtett heißt. Er versicherte mir, trotz Vossius, das Gold habe an Gewicht zugenommen, als etwas Silber in den Tiegel geworfen wurde; und so müsse dies Gold, davon ist er überzeugt, welches Silber in Gold verwandelt, etwas eigenthümliches in sich enthalten. Und nicht nur er, sondern verschiedne andre, die zugegen waren, versicherten mir, daß dies der Fall gewesen. Darauf ging ich zu Helvetius, der mir das Gold und den Tiegel zeigte, an dem inwendig noch ein wenig Gold haftete, und mir sagte, er habe kaum einen Viertel Gran auf das geschmolzne Blei gestreut. Er fügte hinzu, er wolle einen kurzen Bericht über die Sache bekannt machen. Dies ist es, was ich über die Angelegenheit habe erfahren können."

Der Streich, der Helvetius gespielt wurde, war geschickt, und in jenen Tagen war die Kenntniß der Chemie zu unvollkommen und das Wesen experimentalen Beweises zu wenig verstanden,

um an einen Betrug denken zu lassen. Spinoza scheint, wie andre Leute auch, sich auf das völlig unerhebliche Zeugniß von Goldschmieden und Anwesenden verlassen zu haben. Auf ähnliche Aussagen hin ist Geisterklopfen, Hexerei und andrer Wahn geglaubt worden.

Das nächste und vielleicht bedeutendste Ereigniß, das wir in Spinoza's Leben zu berichten haben, ist die Veröffentlichung des Tractatus Theologico-Politicus im Jahr 1670. Es ist eins der kühnsten Bücher, die je geschrieben worden sind; es wurde zu einer Zeit geschrieben, wo Kühnheit viel gefährlicher war, als jetzt, wo Philosophen sorgsame Vorsicht anzuwenden hatten, wenn sie auch nur geringe Ketzereien vorbringen wollten, und ihre Geschicklichkeit darin zeigen mußten, daß sie andeuteten, was sie nicht offen eingestehn konnten. Spinoza hatte eine Zeitlang dem Drängen seiner Freunde widerstanden; er sah den Aufruhr vorher, den seine Ansichten erregen würden. Oldenburg schreibt ihm 1662 und dringt in ihn, dem unwissenden Pöbel zu trotzen und sich auf die Theilnahme der Gelehrten zu verlassen (ein schönes Rohr, um sich drauf zu stützen!); und 1665 wird er noch dringender. „Was fürchtest Du? Warum zauderst Du? Geh ans Werk und Du kannst Dich auf den Beifall aller wahren Philosophen verlassen. Ich kann mir nicht denken, daß Du etwas gegen das Dasein und die Vorsehung Gottes schreiben würdest; und wenn diese festen Gründe der Religion anerkannt werden, so ist es leicht, jede philosophische Ansicht zu entschuldigen und zu vertheidigen." Aber Oldenburg selbst sprach nach der Veröffentlichung ganz anders und bewies, daß Spinoza's Zögerung guten Grund gehabt. Was ihn endlich bestimmte, ist nicht bekannt. Wahrscheinlich eine tiefe Ueberzeugung von der Bedeutung seiner Ansichten zur Zeit einer weitverbreiteten Unruhe, einer Periode, wo die Sophistik herrschte. Holland ruhte auf seinen Lorbern, die es in seinem langen und verzweifelten Kampfe gegen Spanien geerntet. Es hätte nun nach der Befreiung von einem fremden Joch seine Kanäle vollenden, seinen Handel ausdehnen, und die Wohlthaten des Friedens genießen können, wäre es nicht von theologischen Parteien beunruhigt worden. Dies Land politischer

Freiheit, diese Zuflucht verfolgter Freigeister wurde von theologischen Streitigkeiten zerrissen. Die verfolgten Juden konnten aus Portugal und Spanien hierher flüchten. Die Protestanten aus Frankreich und Belgien fanden hier Schutz; aber bei ihrer Ankunft wurden die Flüchtigen fast von eben so wilden Kämpfen Zeugen, als die, denen sie entronnen waren. Duldung fanden politische Ansichten; verschiedne Bekenntnisse konnten ihre Kirchen bauen; aber innerhalb der Staatskirche wüthete der alte Streit. Was Spinoza die Menschen zu lehren wünschte, war das Wesen der Religion und der politische Charakter der Kirche. Er wünschte eine vollständige Trennung der weltlichen und geistlichen Gewalt, der Kirche eine rein politische Bedeutung in äußern Gebräuchen zu geben, und dem einzelnen Gewissen in Ansichten volle Freiheit zu lassen. Der Staat hat ein Recht Ceremonien und Observanzen zu bestimmen; aber er verletzt alle Prinzipien der Gerechtigkeit, wenn er Meinungen oder den Ausdruck von Meinungen seinem Zwange unterwirft oder zu unterwerfen versucht. Menschen könnten nicht in Gesellschaft leben, wenn nicht jeder sein Recht zu handeln gegen die für alle gegebnen Gesetze aufgäbe. „Das Recht nach eignem individuellen Urtheil zu handeln hört auf, aber nur das Recht zu handeln, nicht das Recht zu denken und zu urtheilen."

Ich werde später näher auf dies Buch einzugehn haben, welches überall verurtheilt, verboten und vor allem „widerlegt" wurde. Selbst Freidenker wurden bedenklich; doch fand er einige thatkräftige Bewundrer, die es unter falschen Titeln druckten, übersetzten und abkürzten und so seine Gedanken verbreiteten. In England erschien 1720 eine Abkürzung und 1737 eine vollständige Uebersetzung. Was Spinoza von seinen „Widerlegern" dachte, läßt sich aus einer Stelle in einem seiner Briefe abnehmen.*) „Neulich sah ich das Buch, welches die Utrechter Professoren gegen mich geschrieben haben, im Fenster eines Buchladens hängen, und aus dem Wenigen, was ich zu lesen Zeit hatte, schien nichts zu verdienen, gelesen, noch weniger beantwortet zu werden. Ich ließ das Buch und seinen Verfasser auf sich beruhn. Innerlich

*) Epist. I. p. 299.

lächelnd dachte ich, wie doch die Unwissendsten immer am unverschämtesten zum Schriftstellern bereit sind."

Dieser Tractat zog Spinoza eine Menge Besuche von Leuten zu, die Berühmtheiten nachlaufen. Fremde Gesandte, Philosophen, Leute die ihn bewunderten, die ihn verwünschten, und die ihn widerlegen wollten, kamen und füllten seine Muße mit ihrem Geschwätz aus. Er sprach offen mit ihnen. Dabei zeichnete er fort, manchmal portraitirte er sie. Von diesen Besuchern nennen wir hier nur Leibnitz, der immer in Ausdrücken von ihm sprach, die der beiden großen Denker würdig sind. Leibnitz verstand jedoch Spinoza nie ordentlich und nahm Anstoß an den Ergebnissen eines Systems, das er so mißverstand. Wenn er nie den einfachen Locke verstand, so brauchen wir uns nicht zu wundern, daß es ihm nicht gelang, Spinoza's Gedanken auf den Grund zu kommen; dies beweis't schlagend, ja fast komisch ein Werkchen, welches ein verehrender Schüler nach seinem Tode herausgab.*) Aber gleichviel ob Leibnitz Spinoza verstand oder mißverstand, man würde sich gefreut haben, irgend einen Bericht über ihre Zusammenkunft und Unterredung zu lesen.

Die Ermordung De Witt's muß für Spinoza ein harter Schlag gewesen sein. Es war die einzige Gelegenheit, von der wir wissen, wo er die Herrschaft über seine Gemüthsbewegung verlor; und muß ihm in einem erhabnem Aufschwung wieder vor die Seele getreten sein, als während seines Besuchs bei dem großen Condé sich das Geschrei verbreitete, er sei ein politischer Spion, und die Menge das Haus umringte, wo er wohnte. „Fürchte nichts," sagte er zu seinem erschrockenen Wirth, „es ist mir leicht, mich zu rechtfertigen. Hier sind Leute, die um den Zweck meiner Reise wissen. Was aber auch kommen mag, sobald sich der Pöbel versammelt, will ich ihm entgegentreten, und sollte ich auch das Schicksal De Witt's theilen."

Es verdroß ihn, daß er in Punkten mißverstanden wurde, die ihm so klar schienen, und dies schreckte ihn von der Ver-

---

*) Réfutation inédite de Spinoza. Par Leibnitz. Précédée d'un Mémoire par M. Foucher de Careil. Paris 1854.

öffentlichung seiner Ethik zurück. Dies Werk trat also erst nach seinem Tode ans Licht. Er war scheu und zurückgezogen, und paßte sich nicht für die Welt und ihre Weise, besonders nicht für den Streit. Ein strenger Mysticismus, wie der seinige, war nicht für gemeine Seelen. Ihm fehlte aber selbst die Aufregung, die ihn mystischen Gemüthern empfohlen haben würde. Denn die Eigenheit, die ihn von allen andern Denkern unterscheidet, ist, daß er ein Mystiker war, dessen Geist sich mit geometrischer Strenge und Klarheit bewegte; und seine strenge Abstraction und Deduction sind der Neigung des mystischen Gemüths zu unbestimmter Aufregung ebenso abstoßend, als die entschiedne Partei- und Leidenschaftslosigkeit seines Systems für Alltagsmenschen.

Werfen wir einen Blick in sein Privatleben. So arm er war, so hatt' er doch immer noch für die Noth Andrer etwas übrig. In seinen Papieren fand sichs nach seinem Tode, daß an einem Tage seine Ausgaben sich auf 1½ Silbergroschen für eine Milchsuppe und etwas Butter und noch die Hälfte der Summe für Bier belaufen hatten, und daß ihm an einem andern Tage Graupen mit Butter und Rosinen für 2½ Silbergroschen genügt; und sein Biograph Colerus sagt: „Obgleich er oft zu Mittag eingeladen wurde, so zog er doch das spärliche Mahl, welches er zu Hause fand, dem reichen Tisch auf Kosten Andrer vor.“ In Gesellschaft einiger Nachbarn saß er am Kamine, rauchte seine Pfeife und sprach mit ihnen über Dinge, die sie verstehn konnten, ohne ihren Glauben durch Aufdrängung seines eignen zu stören. Keine eitle Proselytenmacherei reizte ihn, die Ueberzeugungen derer zu beunruhigen, die zur Annahme neuer Lehren nicht vorbereitet waren. Als seine Wirthin, die wohl dachte, die Beruhigung durch einen so guten und großen Mann sei fast so gut, als die durch einen Priester, ihn fragte, ob er glaube, daß sie bei ihrer Religion, die, wie sie wußte, nicht die seinige war, wohl selig werden könne, erwiderte er: „Deine Religion ist eine gute, Du sollst keine andre suchen, noch zweifeln, daß die Deinige Dir zur Seligkeit verhelfen wird, wenn Du nur zu Deiner Frömmigkeit die stillen Tugenden der Häuslichkeit hinzufügst.“ Und dies war keine bloße Ausflucht, um sich nicht

durch seine ungläubigen Ansichten bloß zu geben; es entsprang aus dem feierlichen Ernst, womit er das Leben und den Glauben ansah. Man lese das 14. Kapitel des theologisch-politischen Tractats und beachte seine Unterscheidung zwischen dem, was in der Religion wesentlich und was beiherspielend ist; wie der Glaube an Gott und die Liebe zu ihm und die daraus folgende Liebe zur Menschheit in seinen Augen die Summe aller Religion sind; wie es hinsichtlich religiöser Dogmen nicht einmal nöthig ist, daß sie wahr sind, um ernstlich geglaubt zu werden; und wie es keineswegs folgt, daß die, welche die besten Gründe für ihren Glauben angeben können, auch wirklich die Gläubigsten sind, wie es vielmehr die sind, welche am meisten nach der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit leben. Er wußte, daß seine Wirthin kein großes Licht aber daß sie tugendhaft war.

Alle Kinder hatten ihn gern, und ihnen pflegte er eine seiner Linsen mitzubringen und ihnen die Spinnen vergrößert zu zeigen. Er unterhielt sich mit der Beobachtung der Insecten, der Anblick kämpfender Spinnen konnte ihm vor Lachen die Thränen über die Backen laufen lassen, ein Zug, der nach Dugald Steward „entschieden auf eine Richtung zum Wahnsinn hinweist und hinlänglich die fürchterlichen Lehren des Spinozismus erklärt.“ *) Hamann sieht darin nur das Interesse eines Spinnenwebers für einen andern: „sein Geschmack verräth sich in einer Gedankenweise, welche nur von Insecten so labyrinthisch eingerichtet werden kann. Spinnen und ihr Bewunderer Spinoza greifen ganz natürlich zu dem geometrischen Baustiel.“ **) Dies wird nur noch übertroffen durch Hegels Auslegung seiner Anlage zur Schwindsucht, er sagt: „diese Schwindsucht war mit seinem

---

*) Dugald Steward Dissertation prefixed to Encyclop. Britt. note L. L. So leicht werden Anklagen erhoben, daß selbst dieser liebenswürdige Schriftsteller es für wahrscheinlich hält, Spinoza möge seine Irreligiosität in der Hauptschule des Atheismus der Synagoge von Amsterdam gelernt haben. „Man kann ohne hart zu urtheilen annehmen, daß ein großer Theil der reicheren Klasse zu den Saducäern gehört hat.“

**) Hamann's Schriften I. 406.

Systeme übereinstimmend, in dem auch alle Besonderheit und Einzelheit in der Einen Substanz verschwindet."

Er war ein zartes Kind gewesen, zwar nie wirklich krank aber doch immer schwächlich. Die Anlage zur Schwindsucht untergrub langsam aber sicher seine Kraft und Sonntag den 22. Februar 1667 war er so schwach, daß sein freundlicher Wirth und dessen Frau ihn nur mit Widerstreben verließen, um zur Kirche zu gehen. Er fürchtete, daß er im Sterben läge, bat sie aber, sie möchten nur gehen. Als sie wiederkamen, sprach er mit ihnen über die Predigt und ließ sich etwas Fleischbrühe schmecken. Nach Tische gingen sie wieder zur Kirche, ließen aber den Arzt an seinem Bette. Bei ihrer Rückkehr war Alles vorüber. Um 3 Uhr war er in Gegenwart des Arztes verschieden, der sich damit bezahlt machte, daß er ein Messer mit einem silbernen Griff und das Geld, welches auf dem Tische lag, mitnahm.

Er starb in seinem 45. Jahr in der Reife seines Geistes aber nicht eher als bis er das ganze System seiner Philosophie gründlich ausgearbeitet hatte.

2. Seine Lehren.

Obgleich Spinoza's System sich durch seine geometrische Form von jedem andern unterscheidet, so läßt uns doch eine geringe Bekanntschaft mit den Entwicklungen der Philosophie seine Verknüpfung mit seinen Vorgängern erkennen. Besonders sehen wir, daß dies System nur ein neuer Ausdruck des nicht zu unterdrückenden Verlangens nach Einheit ist, welches wir in aller Speculation erkennen können, es ist noch eine Anstrengung den Pantheismus auf eine beweisbare Grundlage zu stellen. Wäre seine Methode nicht gewesen, so würden ihn die Mystiker gleich für sich in Anspruch genommen haben. Aber seine Methode und Sprache sind der ihrigen so ungleich, daß seine Schlüsse grade die Naturen, welche in Wahrheit die meiste Verwandtschaft mit ihnen haben, betroffen zurückstoßen; zum Theil auch darum, weil die schonungslose Strenge seiner Logik und die rücksichtslose Aufrichtigkeit, womit er ihr folgt, Ideen hervorspringen lassen, welche

von weniger strengen oder weniger aufrichtigen Denkern entweder übersehen oder unterdrückt werden.

Das Feuer und die Offenheit seines schönen und furchtlosen Geistes wirken auf unsern Geist eindringlich und wohlthätig. Seine Offenheit ruft unsre hervor. Wir können über seine Gedanken nicht nachdenken und in unempfindlicher Unbestimmtheit verharren. Wir müssen zu einem Schluß kommen, seine Lehre annehmen oder widerlegen; und um sie zu widerlegen, müssen wir nicht nur die Ansprüche seiner Methode, sondern auch die der metaphysischen Methode selbst noch einmal prüfen. Aus diesem Grunde verdient er das Beiwort „des Allzermalmenden". Ein ernstliches Studium der Ethik kann also dazu führen den Geist von allen Dünsten der Ontologie zu reinigen. Mir hat sie diesen Dienst geleistet. Ich hoffte nie festes Land in der grenzenlosen Marsch der Metaphysik zu entdecken, ehe ich deutlich die Gründe erkannt hatte, welche den Spinozismus verwerfen.

Ich werde versuchen, die Hauptpunkte der Lehre darzulegen. Eine erschöpfende Behandlung ist natürlich hier nicht möglich, sondern nur so zu sagen eine Einführung. Und selbst bevor ich dies thue, muß ich einen Blick auf das Werk, wodurch Spinoza am bekanntesten geworden, den Tractatus Theologico-Politicus werfen und sein Verhältniß zum neuern Rationalismus andeuten. Während die Ethik tief in die deutsche Philosophie eingedrungen ist, kann der Tractatus fast als der Vater des deutschen Rationalismus angesehen werden. Die verschiednen kritischen Schulen bringen, wie wohl bekannt ist, zur Auslegung der Schrift Prinzipien mit, welche die Bedeutung mancher Lehren stark verändern. 1. Die strengere Auslegung des Textes, eingeführt durch Ernesti, Michaelis und Semler, welche durch Anwendung philologischer Regeln die Bedeutung aufzufinden suchten, die von den biblischen Schriftstellern den Worten beigelegt wurde, und so eine Kruste von nach und nach abgelagerten Ansichten wegzuräumen, Ansichten, die im Lauf der Zeiten allmälig die ursprüngliche Bedeutung verdunkelt hatten. 2. Die rationalistische Auslegung von Eichhorn und Paulus, welche die Wundergeschichten für naive oder abergläubische Umkleidung erklärten, die der

hebräische Geist den wirklich historischen Ereignissen gegeben, welche mit der Ordnung der Natur in Uebereinstimmung wären, und nur darum als Wunder erschienen, weil sie nicht verstanden würden. 3. Die moralische Auslegung der Kantianer, welche aus dem gemischten Inhalt der Schrift das moralische Element auszuscheiden suchten, welches sich von selbst der Vernunft empfiehlt. 4. Die scharfsinnige Anwendung einer historischen Kritik auf das alte Testament, wodurch De Wette und Andre zu zeigen versucht haben, daß der Pentateuch eine Compilation von verhältnißmäßig neuem Ursprunge ist, und daß die folgenden historischen Bücher unzuverlässig sind. 5. Die mythische Auslegung, welche ein Resultat der neuern Forschung über den Charakter früher nationaler Ueberlieferung und Mythologien ist.

Diese fünf Methoden der Auslegung sind alle mehr oder weniger in den kritischen Bemerkungen und Regeln der Auslegung, welche Spinoza seinem Tractat eingefügt, vorweg genommen. Weiser als die Mehrheit der Kritiker, die ihm folgten und die Arbeiten jahrhundertelanger Untersuchung benutzten, sah Spinoza klar ein, daß die Einflüsse, welche ein so complicirtes Ergebniß bestimmten, als die hebräischen Schriften sind, selbst complicirter Art sein müssen; und daß daher das Unternehmen, diese Schriften als den Ausdruck einer einzigen Richtung zu erklären, nothwendig fehlschlagen werde. In dem zweiten, dritten und sechsten Kapitel des Tractatus wird man die rationalistische, philologische und moralische Methode sogleich erkennen; und in dem sechsten Kapitel ist die allgemeine Unzuverlässigkeit historischer Documente und die mythische Neigung des menschlichen Geistes klar ausgesprochen. Es bleibt immer Raum zum Zweifel über das Wesen von Spinoza's eigner Ansicht der Schrift übrig: An verschiednen Stellen scheinen zwei Meinungen ausgesprochen zu werden: Die Eine, welche die Schrift betrachtet als eine ausnahmsweise Offenbarung enthaltend, welche nicht nur im Grade, sondern auch in der Art von allen andern Offenbarungen unterschieden sei (er spricht von den Propheten, welche andre Nationen besessen hätten), und die also, obgleich durch Vernunft auszulegen, doch eine höhere Quelle, als die Vernunft habe; die andre Meinung, welche

die Schrift nur in so fern als ausgezeichnet betrachtet, als sie eine tiefre Weisheit und eine höhere Moral enthalte, in diesem Sinne auch eine Offenbarung, aber eine, die nur im Grade, nicht in der Art sich von andern Offenbarungen unterscheide. Wäre Spinoza's Absicht eine theologische gewesen, so würde er eine solche Zweideutigkeit gewiß vermieden haben; aber seine Absicht war praktisch; er behandelte die Religion, welche er etablirt fand, und versuchte, ihre Anhänger zu bewegen, ihr der Vernunft gemäß zu folgen. Seine Abhandlung war nur in einem untergeordneten Grade theologisch; sie war theologisch-politisch, ihr Zweck war politisch. Er wollte keine theologischen Streitfragen abmachen, sondern Grundsätze der Freiheit und Duldung einprägen. Man lese seine Darlegung des wirklichen katholischen Glaubens am Ende des 14. Kapitels, und seine theologische Stellung wird ganz klar werden.

Eine andre offenbare Vorwegnahme neuerer Ansichten zeigt sich in den Stellen, wo er von Christus wie von einer höhern Manifestation der Gottheit als in jedem andern Mitglied des Menschengeschlechtes spricht — wie von dem wirklichen Repräsentanten idealer Humanität.*) Ich sage scheinbare Vorwegnahme, denn seine Worte lassen eine andre Ausdeutung zu, und es ist möglich, sie zu verstehn, als seien sie von einem Standpunkt aus geäußert, welcher zwischen seiner wirklichen Ansicht und der Ansicht, gegen die er spricht, als eine Anpassung an die Ueberzeugung seiner Leser liegt. Wir haben jedoch in seinem Briefe an Oldenburg einen unumwundnen Ausspruch seiner Ansicht**). Oldenburg theilte ihm mit, die Leute behaupteten, er verhehle seine wirkliche Ansicht über Jesus Christus, den Erlöser der Welt und den einzigen Mittler, so wie seine Ansicht über die Fleischwerdung. Ueber diese Punkte bittet ihn Oldenburg, möge er sich frei äußern. Spinoza antwortet so: „Um Dir unverholen meine Meinung über diesen Punkt mitzutheilen, antworte ich, daß es nicht durchaus nothwendig ist, Christus dem

*) Siehe besonders Kapitel I. und II.
**) Epist. XXI.

Fleische nach zu erkennen; aber daß es ganz etwas Andres ist, wenn wir von dem Sohn Gottes sprechen, d. h. der ewigen Weisheit, die sich in allen Dingen offenbart, und doch sich noch vollständiger im menschlichen Geiste und vor Allem in Jesus Christus offenbart. Denn ohne diese (Weisheit) kann Niemand den Zustand der Seligkeit erlangen, da sie allein uns lehrt, was wahr und was falsch, was gut und was böse ist. Und weil diese Weisheit, wie ich gesagt habe, in Jesus Christus am vollständigsten offenbart wurde, darum konnten seine Jünger, denen er sie kundgab, sie predigen, und sie bewiesen, daß sie sich rühmen konnten, vom Geiste Christi mehr als andre Menschen, erfüllt zu sein. Wenn übrigens andre Kirchen hinzufügen, Gott selbst habe menschliche Natur angenommen, so habe ich den Leser ausdrücklich darauf hingewiesen, daß ich nicht verstehe, was damit gesagt wird; ja, um frei heraus zu reden, dies scheint mir so abgeschmackt, als wenn sie sagten, ein Kreis habe das Wesen eines Vierecks angenommen."

Diese Ansicht fällt mit dem Hauptsatz des Schleiermacher'schen Systems zusammen; und mit diesen und andern Stellen vor uns, worin Moses eine göttliche Sendung zugeschrieben wird, brauchen wir uns nicht zu wundern, wenn Schleiermacher und Herder Spinoza in gutem Glauben für einen Christen erklärten, denn nach ihrer Auffassung war das Christenthum mit dem Pantheismus Spinozas ebenso verträglich, als es mit andern Formen desselben gewesen ist. Dies wird der Englische Theolog wohl nicht zugeben; denn bei strenger Auslegung des christlichen Theismus sind diese beiden unvereinbar; aber in Deutschland wird diese Schwierigkeit selten empfunden und Spinoza's Lehre von ehrlichen Christen angenommen.

Es ist noch eine Stelle im Tractatus, bei der wir uns einen Augenblick aufhalten müssen. Im 9. Kapitel spricht er in drei Zeilen von den Kabbalisten und nennt sie Charlatane, deren Narrheit über alle Beschreibung ginge. Nun heißt es oft: „Spinoza habe sein System von der Kabbala geborgt" und dann wieder: „er habe nur Descartes' System modificirt." Ich kenne die Lehren der Kabbala nicht, und ebenso wenig kennen sie die meisten von

denen, die den Vorwurf aussprechen; wenn aber die Kabbala Spinoza's Lehre enthält, warum haben denn nicht außer Spinoza noch Andre sich ihrer angenommen. Ganz Europa verehrt Spinoza; wer studirt jetzt die Kabbala? Der Vorwurf des Entlehnens ist ein leichtfertiger; einige Aehnlichkeit mit den Ideen der Kabbala müssen die der Ethik schon haben; ein philosophisches System steht nicht allein und glatt abgesondert von allem Zusammenhang mit andern Systemen; dasselbe Gesetz gleichmäßiger organischer Bildung, welches die ganze Reihe der Thierwelt zu einer einzigen macht, ohne die Individualität eines einzelnen Thieres zu stören, gilt auch für die Gedankenwelt. Wir können fragen, welche Aehnlichkeiten existiren, ohne die Schranken organischer Unabhängigkeit einzureißen. Dies wird nun aber beständig versucht. Erst wird geleugnet, daß eine Lehre wahr und dann, daß sie neu sei. Man scheint zu glauben, eine Wahrheit lasse sich bei Seite schieben mit dem Ausruf: „O, das ist aus Aristoteles; oder das hat schon Bacon gesagt!“ Wenn Aristoteles und Bacon es gesagt haben, um so besser; die Wahrheit, von der vor uns Niemand einen Schimmer hatte, wird selten nach uns wiederholt werden. Spinoza benutzte die Weisheit seiner Zeit und dachte die Gedanken, welche Andre, die ihm unbekannt waren, ebenfalls zu Systemen verwoben hatten, aber wenn es je einen originalen und unabhängigen Denker gegeben hat, so war es Spinoza.

Das Studium des Tractatus erfordert keine besondre Vorbereitung. Das Buch ist nicht anziehend, aber vollkommen verständlich geschrieben. Anders die Ethik; die durchsichtige Klarheit der Sprache und die mathematische Strenge der Darstellung dienen nur dazu, jedes anfängliche Mißverständniß mehr verwirrend zu machen. Spinoza braucht Worte in Bedeutungen, die er sorgfältig erklärt, aber er braucht Worte, die gemeiniglich in ganz andern Bedeutungen genommen werden, als in denen, die er ihnen beilegt; ein Leser also, der nicht gehörig auf seiner Hut ist, kann leicht eine Definition übersehn und Spinoza wie einen gewöhnlichen Schriftsteller lesen. Diese Verirrung ist fast unvermeidlich für die, welche seine Lehre aus zweiter Hand beziehn.

z. B. sie finden das bekannte Wort Substanz. Das führt in ihrem Gebrauch gewöhnlich Vorstellungen mit sich, die sorgfältig von dem Begriff Gottes fern gehalten werden; und dies Wort, finden sie, wendet Spinoza zur Bezeichnung Gottes an. Trotz aller Definitionen, trotz der etymologischen und philosophischen Rechtfertigungen, trotz des Zugeständnisses, daß die Substanz oder die zum Grunde liegende Wirklichkeit und immer lebendige Existenz wirklich Gott sein müsse, üben die alten beiherspielenden Vorstellungen eine unerträgliche Tyrannei aus, und die Macht der Worte über die Gedanken ist so groß, daß die meisten Menschen es unmöglich und Viele es schwierig finden, den Begriff der Substanz von den Vorstellungen vorübergehender und unedler Erscheinungen, welche das Wort gewöhnlich mit sich führt, loszulösen. Wenn Spinoza daher sagt, Gott sei die einzige Substanz, so scheint er den rohesten Atheismus auszusprechen. Hätte er Griechisch statt Lateinisch angewendet und die Substanz das Noumenon genannt, so wäre er damit diesen beigemischten Vorstellungen entgangen. Wo man immer das Wort „Substanz" in seiner Philosophie findet, setze man statt dessen den Ausdruck: „Grund der Existenz" und man wird ein brechendes Medium entfernen, welches den Sinn sehr verdunkelt. Gott ist Existenz. Er allein ist wahrhaft existirend. Was irgend sonst noch als existirend gedacht werden mag, existirt in ihm und durch ihn; es ist eine Manifestation seines Wesens. So spricht auch der heilige Paulus, den Spinoza zu seinem Motto nimmt: „in Ihm leben, weben und sind wir". Ist es nicht merkwürdig, was für eine geringe Wortveränderung den gewöhnlichen Vorwurf des Atheismus beseitigt, und zeigt, daß Spinoza mit dem Leugnen der Wirklichkeit der vergänglichen Welt, die Wirklichkeit Gottes als die Eine Quelle alles Lebens behauptete.

Eine andre Zweideutigkeit liegt in dem 4. Grundsatz: „Die Erkenntniß einer Wirkung hängt ab von der Erkenntniß einer Ursache und schließt diese ein." Wenn dieser Grundsatz im gewöhnlichen Sinne verstanden wird, so ist er absurd; und Hallam, der ihn so nahm, sagte mit Recht, er gründe sich auf einen Trugschluß. „Das Verhältniß von Ursache und Wirkung," sagte er

„ist sicherlich etwas ganz Verschiednes von unserm vollständigen Begreifen desselben; oder von unserm Besitz irgend einer Erkenntniß davon." Aber der Trugschluß liegt nicht darin. Der Grundsatz behauptet nicht, daß man eine Folge nicht erkennen könne, während man über das Vorhergehende in Unwissenheit wäre, wie z. B. wenn Einer im Dunkeln einen Schlag empfinge und er sollte den Schmerz (die Wirkung des Schlages) nicht erkennen können, bis er den Schlagenden erkannt hätte; er bedeutet, daß eine vollständige und umfassende Kenntniß der Wirkung eine vollständige und umfassende Kenntniß der Ursache einschließt; denn eine Wirkung ist eine verwirklichte Ursache, und „Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können nicht das Eine vermittelst des Andern verstanden werden"; d. h. der Begriff des Einen schließt den des Andern nicht ein. Wenn also eine Wirkung von ihrer Ursache verschieden ist, so schließt ihr Begriff den Begriff der Ursache nicht ein; wenn sie aber dasselbe, als die Ursache ist, dann schließt der Begriff der Einen den der Andern ein, je vollständiger also unsre Kenntniß der Einen, desto vollständiger ist auch unsre Kenntniß der andern. Spinoza ist streng folgerichtig. Wir können seiner Annahme in limine entgegenhalten, daß wir von einer Ursache Alles mögliche wissen können, noch über die Thatsache einer vorhergehenden Gruppe von Bedingungen hinaus; und ebenso alles Mögliche von der Wirkung über die Thatsache einer nachfolgenden Gruppe von Bedingungen hinaus. Wenn wir ihm aber seinen Forderungssatz zugeben, müssen wir auch seine Schlußfolgerung annehmen, und und sehr wichtige Schlüsse werden von ihm aus diesem Ursachsbegriff gezogen.

So viel über die Nothwendigkeit, daß man sorgfältig den Sinn seiner Terminologie zu fassen suchen müsse. Wir gehen jetzt zu der Betrachtung über, welche Stellung sein System zu andern Systemen hat.

Das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, der Schöpfung zum Schöpfer ist fortdauernd ein Problem der ontologischen Untersuchung gewesen, ein Problem, welches Niemand gelöst hat; und Niemand kann getadelt werden, wenn er es

unlösbar findet. Zu verschiednen Zeiten sind drei Antworten gegeben worden; und drei scheinen nur möglich zu sein. Jedes System ist eine Annahme einer dieser Antworten unter mehr oder minder ausgesprochnen Modificationen.

Erste Antwort: Es giebt zwei gleich ewige Prinzipien: Geist und Materie.

Zweite Antwort: Es giebt nur Ein ewiges Prinzip, die Quelle und Realität aller Existenz. Dies Prinzip wird bisweilen als Geist gefaßt, wo dann materielle Erscheinungen Gedanken sind — Objecte in der Vorstellung, nicht Objecte der Vorstellung; und bisweilen als Materie, wo dann geistige Erscheinungen Gehirnthätigkeiten sind.

Dritte Antwort: Es giebt nur ein ewiges Prinzip, die Quelle aller Existenz, aber nicht ihre Wirklichkeit, den Schöpfer des Universums, aber gesondert von ihm.

Die Eigenthümlichkeit dieser dritten Antwort ist, daß sie der ursprünglichen Schwierigkeit — der Schöpfung — ausweicht welche so postulirt wird, als ein reiner Act der Macht, die auf gar keinen Stoff wirkt. Gott wird nicht aufgefaßt als Bildner des Universums aus existirenden Elementen, wie er in der alten Griechischen Hypothese erscheint, wo er der erste Beweger ist. Noch wird andrerseits angenommen, als habe er den Stoff aus sich genommen, wie in der Emanationshypothese, welche das Universum mit Gott identificirt. Gott wird als vom Universum sowohl an Macht als an Wesen verschieden aufgefaßt; und das Geheimniß der Schöpfung wird im Lichte der Allmacht aufgeklärt. Ein Werde geht von ihr aus; und das Universum ist in Wirklichkeit getreten. Der schöpferische Wille verdichtet das Nichts zur Materie. Die Heiden sagten: aus Nichts wird nichts. Die christlichen Kirchenväter änderten dies in: „aus Nichts wird Alles“, und räumten die Schwierigkeit mit Berufung auf die Allmacht aus dem Wege. Sie wurden den logischen Widerspruch sehr wohl gewahr und erkannten an, daß er sich durch Vernunft nicht halten ließe. Für die Vernunft war er auch nicht bestimmt. Die Vernunft sei unfähig, solche Probleme zu lösen.

Welche von diesen drei Antworten befriedigte Spinoza? Viel-

leicht wird es den Leser überraschen, daß es die dritte oder christliche Antwort war, der er am nächsten kam; obgleich er sie auf eine Weise veränderte, wodurch sie der christlichen Theologie verwerflich wurde. Der logische Widerspruch beunruhigte ihn. Er war nicht der Mann, der hätte sagen können: „ich glaube, weil es abgeschmackt ist" und die menschliche Vernunft damit zu verhöhnen, daß er sich ihren klaren Forderungen widersetzte. Schöpfung aus nichts, war unhaltbar, und er wollte nicht behaupten, daß er daran glaube. In den andern Antworten sah er jedoch andre Schwierigkeiten. Die erste trennte Gott von dem Universum, ohne eine eingängliche Auslegung des Prozesses zu geben, wie zwei gleich ewige Prinzipien zu einer Verbindung oder wie sie ja dazu kamen, auf einander zu wirken. Mit der zweiten Antwort hatte es ebenso sein Bedenken. Als Idealismus ließ sie die Wirklichkeit der Materie, und als Materialismus die Wirklichkeit des Geistes außer Acht. Zwei Ur-Wirklichkeiten, die man nicht bei Seite setzen konnte. Der Beweis für die Existenz der einen war derselbe, wie der für die Existenz der andern; aber eine ließ sich nicht in die andre auflösen. Das Außerachtlassen einer jeden von ihnen hieß oberste Prinzipien verletzen. Beide müssen in einer energischen Synthese zusammengefaßt werden. Diese Synthese ist Gott, das Eine Prinzip, welches Denken und Ausdehnung als zwei ewige unendliche Attribute, die sein Wesen ausmachen, besitzt. Wenn wir so das Eine höchste Prinzip, die Existenz, zugeben, so sehen wir seine nothwendige doppelte Manifestation ein, als Geist in Einer und als Materie unter der andern Form. Dies ist der Sinn der Schöpfung, dies die Erklärung der Schwierigkeit. Schöpfung ist nicht das In Existenz Rufen dessen, was kein Sein hatte aus dem, welches kein Sein hat; ebenso wenig ist es die Umgestaltung von Elementen, die ein unabhängiges Sein haben; es ist das Ausströmen der Urkraft, der Thätigkeit, welche zu einer selbst bewirkten und sich selbst bewirkenden Existenz nöthig ist. Dieses Universum als Moment in dem allgemeinen Leben betrachtet, ist wirklich eine Schöpfung. Von Gott kam es, und in Gott existirt es; nicht in entfremdeter Verschiedenheit, sondern in

lebendiger Einheit. Von Gott fließt Alles aus, und zu ihm kehrt Alles zurück. Alles ist eine Form dessen, was immer ist. Gott ist, und ist nicht Natur; identisch mit ihr, aber nicht dieselbe; er ist nicht mehr mit der Natur zu vermischen, als die Quelle mit dem Strom, die Ewigkeit mit der Zeit. Gott ist natura naturans, die Natur natura naturata. Er ist die Kraft und sie die That.

Eine ähnliche Auseinandersetzung löst das Problem der Einheit von Leib und Seele. Von einer Schule werden diese Worte als Repräsentanten zweier verschiedner Wesenheiten genommen, die in ihrer Natur unvereinbar, und doch in ihrer Existenz mysteriöser Weise zusammenstimmend sind. Von einer andern Schule werden sie beide in Eins aufgelöst; entweder als Idealismus, welcher dem Körper seine substantielle Wirklichkeit abspricht — er wird nur als ein Act des Gedankens zugegeben; oder als Materialismus, welcher die substantielle Wirklichkeit des Geistes nicht zugiebt — er wird nur als eine körperliche Erscheinung angenommen. Spinoza behauptet die gleiche Wirklichkeit beider, und ihre Unterscheidung in einer höhern Synthese. Sie sind gar keine Substanzen, sondern die zwei, sich auf einander beziehenden Attribute, welche das Wesen der Substanz ausmachen. Der Mensch ist nur eine Art der göttlichen Existenz; sein Geist ein Funke der göttlichen Flamme, sein Körper eine Art der unendlichen Ausdehnung.

Noch eine Bemerkung ist zur Vorbereitung auf das Studium dieses Systems nöthig. Der Zweck der Philosophie ist ohne Zweifel die Lösung von Problemen; aber er ist auch das Ausarbeiten von Lehrsätzen: das gelöste Problem giebt ein Mittel zur Regulirung des Lebens: Die Ontologie ist die Einleitung zur Ethik. Das Leben ist so einzurichten, daß die Seele das höchste Gut vollbringen kann; und was ist das anders, als die Liebe zu Gott? Diese Liebe muß auf Erkenntniß gegründet werden; vollkommne Erkenntniß bringt vollkommne Liebe hervor. Und was ist vollkommne Erkenntniß? Die Harmonie unsrer Gedanken mit der göttlichen Ordnung. Wir können Gott allerdings lieben, ohne ihn klar zu erkennen; aber es ist unmöglich, eine klare Erkenntniß ohne eine vollkommne Liebe zu haben, und

klare Erkenntniß läßt sich nur erlangen durch eine Methode, welche die göttliche Ordnung offenbart. Irrthum und Zweifel entspringen aus Unordnung, nicht aus angeborner Unfähigkeit. Wahrheit ist die Harmonie der Ordnung der Ideen und der Ordnung der Dinge. Man lasse Jemand beginnen, wo er beginnen sollte, und in strenger Deduction fortschreiten, jeden folgenden Schluß entfalten, daß niemals ein einziges Glied der Kette, welche alle Dinge vereinigt, ausfalle, und er wird nie zweifeln, denn alsdann werden alle seine Gedanken klar und deutlich, und ihre Ordnung die Ordnung der Dinge sein*) .... Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum**).

Es giebt zwei Methoden der Untersuchung; die gemeine und die wissenschaftliche. Die Eine geht von Prinzipien aus, welche ohne Prüfung angenommen worden sind, und deswegen nicht klar eingesehen werden. Die andre geht von Prinzipien aus, die klar hingestellt und genau verstanden werden. Nur sie kann zu wahrer Erkenntniß führen. Ihr Vorbild ist die Mathematik. Sie erfaßt jeden Gegenstand, denn sie versteht die unmittelbare Ursache des Gegenstandes. Nichts entsteht, was nicht die nothwendige Folge dessen, das ihm vorhergegangen, und das unvermeidliche Ergebniß der Natur der Dinge wäre. Um also irgend etwas zu verstehn, müssen wir seinen Zusammenhang kennen; und dieser wird nach der mathematischen Methode dargelegt.

So rechtfertigt Spinoza seine Methode durch seine Prinzipien. Sie ist eine Form, wie ich schon gesagt, die von der aller andern mystischen Philosophien äußerst verschieden und für den gewöhnlichen Geist keineswegs anziehend ist. Aber sie ist ungemein folgerichtig, und entwickelt die Ordnung des Universums aus wenigen Definitionen und Axiomen. Diese will ich hier anführen:

Definitionen:

I. Unter Etwas, was seine eigne Ursache ist, verstehe ich etwas, dessen Wesen Existenz einschließt, oder dessen Natur nur als existirend betrachtet werden kann.

*) Spinoza: De intellect. Emend. II, 37.

**) Ethica II, prop. VII.

II. Endlich ist Etwas, was durch etwas andres von derselben Natur begrenzt werden kann, z. B. ein Körper wird endlich genannt, weil er immer als größer gedacht werden kann. So wird der Gedanke durch andre Gedanken beschränkt. Aber ein Körper beschränkt keinen Gedanken, noch ein Gedanke einen Körper.

III. Unter Substanz verstehe ich, was in sich selbst besteht und für sich begriffen wird; mit andern Worten: dessen Begriff keinen Begriff eines andern ihm Vorhergehenden bedarf.

IV. Unter Attribut verstehe ich, was der Geist als das wahre Wesen der Substanz ausmachend, begreift.

V. Unter Modus verstehe ich die Affectionen der Substanz; oder was in einem Andern ist, durch welches es auch begriffen wird.

VI. Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Sein, d. h. die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, von denen jedes ein unendliches und ewiges Sein ausdrückt.

Erklärung: Ich sage absolut unendlich, aber nicht unendlich suo genere; denn Allem, was nur suo genere unendlich ist, können wir unendliche Attribute absprechen; aber das, welches absolut unendlich ist, schließt in seinem Sein Alles ein, was ein Sein mit sich bringt, und enthält keine Negation.

VII. Etwas wird frei genannt, was durch die bloße Nothwendigkeit seiner Natur existirt, und lediglich durch sich selbst zur Thätigkeit bestimmt wird. Nothwendig hingegen oder vielmehr gezwungen ist etwas, welches seine Existenz einem Andern verdankt und nach gewissen und bestimmten Ursachen handelt.

VIII. Unter Ewigkeit verstehe ich Existenz selbst; sofern sie gedacht wird, als nothwendig folgend aus der bloßen Definition eines ewigen Wesens.

Dies sind die Definitionen. Bei ihnen brauchen wir uns nicht lange aufzuhalten, obgleich er sich oft auf sie bezieht. Vor Allem aber sind keine Einwürfe gegen sie als ungewöhnliche zu erheben, denn sie bedeuten verschiedne Kunstausdrücke, die Spinoza fortdauernd gebraucht, und er hat ein Recht, sie zu gebrauchen,

wie es ihm gefällt, wenn er nur später von diesem Gebrauch nicht abweicht; und davor hütet er sich wohl. Wir kommen jetzt zu den sieben

Axiomen:

I. Alles ist in sich selbst, oder in einem Andern.

II. Was nicht durch ein andres begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden.

III. Aus einer gegebnen bestimmenden Ursache folgt nothwendig die Wirkung; und umgekehrt, wenn keine bestimmende Ursache gegeben ist, kann keine Wirkung folgen.

IV. Die Erkenntniß einer Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab und implicirt sie.

V. Was nichts mit einander gemein hat, kann nicht durch einander verstanden werden; d. h. der Begriff des Einen schließt den Begriff des andern nicht ein.

VI. Ein wahrer Gedanke muß mit seinem Gegenstande übereinstimmen (idea vera debet cum suo ideato convenire).

VII. Alles was deutlich als nicht existirend gedacht werden kann, schließt in seinem Wesen die Existenz nicht ein.

Auf diese folgen die Propositionen, von denen wir hier nur die acht ersten zu geben brauchen:

Prop. I. Substanz ist ihrer Natur nach ihren Accidenzen vorhergehend.

Beweis: durch die Definitionen III und V.

Prop. II. Zwei Substanzen, die verschiedne Attribute haben, haben nichts mit einander gemein.

Beweis: Dies folgt aus Definition III; denn jede Substanz muß in sich selbst und durch sich selbst begriffen werden; mit andern Worten: der Begriff der Einen schließt den Begriff der Andern nicht ein.

Prop. III. Von Dingen, die nichts mit einander gemein haben, kann eine nicht die Ursache der andern sein.

Beweis: Wenn sie nichts mit einander gemein haben, können sie nach Axiom V nicht das Eine vermittelst des Andern begriffen

werden; daher kann Eins, nach Axiom IV, nicht die Ursache des Andern sein.

Prop. IV. Zwei oder mehrere bestimmte Dinge sind von einander unterschieden, entweder durch die Verschiedenheit ihrer Attribute, oder durch die Verschiedenheit ihrer Modus.

Beweis: Alles was ist, ist in sich selbst oder in einem andern (nach Axiom I), welches ist (nach Definition III und V); außer uns (extra intellectum) ist nichts als Substanz und ihre Modus. Es ist nichts außer uns, wonach Dinge von einander unterschieden werden können, als die Substanzen oder deren Attribute und Modus.

Prop. V. Es ist unmöglich, daß es zwei oder mehrere Substanzen derselben Natur oder mit demselben Attribut geben sollte.

Beweis: Wenn es mehrere verschiedne Substanzen giebt, so müssen sie durch die Verschiedenheit ihrer Attribute oder ihrer Modus (nach Prop. IV) unterschieden werden. Wenn nur nach der Verschiedenheit ihrer Attribute, so wird damit zugegeben, daß nichts destoweniger nur Eine Substanz mit denselben Attributen vorhanden ist; wenn aber durch die Verschiedenheit ihrer Modus, dann folgt, daß, da die Substanz in der Natur ihren Moden vorhergeht, sie unabhängig von ihnen betrachtet werden muß; d. h. nach Definition III und VI sie kann nicht als von einer andern verschieden betrachtet werden, d. h. nach Prop. IV, es kann nicht mehrere, sondern nur Eine Substanz geben.

Prop. VI. Eine Substanz kann nicht von einer andern Substanz geschaffen werden.

Beweis: Es kann nicht zwei Substanzen mit denselben Attributen geben, und also kann nicht Eine die Ursache der Andern sein.

Zusatz: Daraus folgt, daß die Substanz durch nichts andres geschaffen werden kann; denn es existirt nichts außer der Substanz und ihren Modus (nach Axiom I und Defin. III und V); da nun diese Substanz nicht von einer andern erschaffen ist, so ist sie Ursache ihrer selbst.

Zusatz 2: Diese Proposition läßt sich noch leichter durch die Absurdität ihres Widerspruchs beweisen; denn, wenn die Substanz durch irgend etwas Andres geschaffen werden könnte, so würde ihr Begriff (nach Axiom IV) von dem Begriff ihrer Ursache abhängen, und folglich würde sie (nach Definition III) nicht Substanz sein.

Prop. VII. Es gehört zu der Natur der Substanz, daß sie existirt.

Beweis: Substanz kann durch nichts Andres geschaffen werden, und ist daher Ursache ihrer selbst; d. h. (nach Defin. I) ihr Wesen schließt nothwendig Existenz ein; oder es gehört zu der Natur der Substanz, daß sie existirt.

Prop. VIII. Alle Substanz ist nothwendig unendlich.

Beweis: Es giebt nur Eine Substanz mit demselben Attribut, und sie muß entweder als endlich oder unendlich existiren. Aber als endlich kann sie nicht existiren, denn so müßte sie (nach Defin. II) von einer andern Substanz derselben Natur begrenzt sein und in dem Falle würde es zwei Substanzen mit demselben Attribut geben, was (nach Prop. V) absurd ist. Die Substanz ist also unendlich. Q. e. d.

Erläuterung: Ich zweifle nicht, daß es Allen, die nur unklar urtheilen, und nicht gewohnt sind, nach End-Ursachen zu forschen, schwer fallen wird, den Beweis der siebenten Proposition zu verstehn; denn sie unterscheiden nicht gehörig zwischen den Modificationen der Substanz und der Substanz selbst; und wissen nicht, wie etwas hervorgebracht wird. Hieraus folgt, daß sie, weil sie sehen, daß natürliche Dinge einen Anfang haben, Substanzen ebenfalls einen Anfang zuschreiben; denn wer die wahren Ursachen der Dinge nicht kennt, wirft Alles durcheinander und sieht keinen Grund ein, warum Bäume nicht wie Menschen sprechen sollten; oder warum Menschen sich nicht ebenso gut aus Steinen, als aus Samen bilden sollten, oder warum nicht alle Formen in alle andern Formen verändert werden sollten. So schreiben auch die, welche die göttliche und menschliche Natur mit einander vermischen, Gott ganz natürlich menschliche Gefühle zu, besonders weil sie darüber im Dunkeln sind, wie diese Gefühle sich im Geiste erzeugen. Wenn

die Menschen aber die Natur der Substanz sorgfältig ins Auge faßten, so würden sie die Wahrheit der siebenten Proposition sicherlich nicht bezweifeln; ja, diese Proposition würde Allen ein Grundsatz sein und unter die gewöhnlichen Begriffe gerechnet werden. Denn unter Substanz würden sie verstehen, was in sich selbst existirt und durch sich selbst begriffen wird; d. h. dessen Erkenntniß keine Erkenntniß irgend eines Vorhergehenden erfordert. Unter Modificationen würden sie aber verstehen, was in einem Andern ist, dessen Begriff gebildet wird durch den Begriff dessen, worin es ist, oder wozu es gehört: wir können daher richtige Begriffe von nicht existirenden Modificationen haben; denn obgleich sie außer dem Verstande keine Realität haben, so ist ihr Wesen dennoch so in einem andern enthalten, daß sie durch dieses Andre begriffen werden können. Die Wahrheit der Substanz (außerhalb des Verstandes) liegt nirgends anders, als in ihr selbst; denn sie wird für sich selbst begriffen (per se). Wenn daher Jemand sagt, er habe einen bestimmten und klaren Begriff von der Substanz, und doch zweifelt, ob sie existirt, so heißt dies so viel als: er hat eine wahre Idee und zweifelt doch, ob sie nicht falsch sei; oder wenn Jemand behauptet, die Substanz sei erschaffen, so sagt er damit zu gleicher Zeit, daß ein wahrer Begriff falsch geworden ist; und nichts kann absurder sein, als das. Daher muß man nothwendig zugeben, daß sowohl das Wesen der Substanz, als ihr Dasein eine ewige Wahrheit ist. Und daher müssen wir schließen, daß es nur Eine Substanz giebt, die dasselbe Attribut besitzt; ein Satz, der hier eine weitere Entwickelung erfordert. Ich bemerke daher:

1) daß die richtige Definition von Etwas nichts einschließt und ausdrückt, als die Natur des Definirten; daraus folgt:

2) daß keine Definition eine bestimmte Anzahl von Individuen einschließt oder ausdrückt; denn sie drückt nichts als die Natur des Definirten aus; z. B. die Definition eines Dreiecks drückt nichts weiter, als das Wesen des Dreiecks aus, und nicht irgend eine bestimmte Anzahl von Dreiecken.

3) Es muß nothwendig eine bestimmte Ursache für die Existenz jedes existirenden Dinges geben.

4) Diese Ursache, durch die irgend etwas existirt, muß entweder in der Natur und Definition des existirenden Dinges (daß es nämlich zu seiner Natur gehört, zu existiren) enthalten sein; oder sonst muß sie darüber hinaus liegen, muß etwas davon Verschiednes sein.

Aus diesen Sätzen folgt, daß, wenn eine gewisse Anzahl von Individuen existirt, so muß es nothwendig eine Ursache geben, warum diese und nicht eine größere oder geringere Anzahl existirt; z. B. wenn in der Welt zwanzig Menschen existiren (und zur größern Deutlichkeit nehme ich an, daß sie sofort existiren und daß vorher nicht mehr existirt haben), so wird es nicht genügen, um den Grund anzugeben, warum zwanzig Menschen existiren sollten, wenn man auf die menschliche Natur als die Ursache weisen wollte, sondern es wird ferner nothwendig sein, zu zeigen, warum nur zwanzig Menschen existiren; denn es muß für die Existenz von Allem eine Ursache geben. Diese Ursache jedoch kann nach Erläuterung von 2 und 3 nicht in der menschlichen Natur selbst enthalten sein, denn die richtige Definition des Menschen schließt die Zahl 20 nicht ein. Deswegen muß (nach Erläuterung 4) die Ursache, warum zwanzig Menschen existiren, und warum jedes Individuum existirt, darüber hinaus liegen; und deswegen müssen wir absolut schließen, daß Alles, dessen Natur selbst viele Individuen zuläßt, nothwendig eine äußere Ursache haben müsse. Da es also zu der Natur der Substanz gehört, zu existiren, so muß ihre Definition eine nothwendige Existenz einschließen, und folglich müssen wir aus ihrer Definition allein ihre Existenz schließen. Aber da aus ihrer Definition, wie wir schon in Erläuterung 2 und 3 gezeigt, es nicht möglich ist, auf die Existenz mehrerer Substanzen zu schließen, so folgt mit Nothwendigkeit, daß nur Eine Substanz von derselben Natur existiren kann."

In diesem Stil ruhiger Deduction fährt er fort, fügt Glied an Glied in der Kette seiner Demonstration, entwickelt ein System der Theologie, Psychologie und Ethik, welches den Leser abwechselnd durch seine Symmetrie und Erhabenheit einnimmt, und durch seine mitleidslose Zerstörung lang gehegter Glaubenssätze betrübt; jetzt seinen Enthusiasmus für seine erhabne Partei=

losigkeit aufregt und jetzt wieder ihn durch die Mißachtung seiner Persönlichkeit und seiner Hoffnungen zurückstößt. Gott ist die allgegenwärtige Wirklichkeit, der Mensch aber nur eine Schaumblase, welche den vorüberziehenden Glanz eines göttlichen Lichtes wiederstrahlt. Liebe und Entsagung sind die leitenden Ideen, und doch führen sie zu Schlüssen, die den Leser beunruhigen, der den Fehler in der Beweisführung nicht entdecken kann, und über die pedantische Strenge zürnt, die zu widerstrebender Beistimmung zwingt. Kein Wunder, wenn er Spinoza als einen Atheisten brandmarkt, der den einzigen festen Halt der Sittlichkeit, eine verantwortliche Persönlichkeit, hinwegfegt. Kein Wunder, wenn er ein System verwirft, welches die Persönlichkeit in einem bloßen Modus des Unendlichen auflöst, welches in der Säure der Causalität jede Faser organischer Unabhängigkeit auflöst; welches Freiheit unmöglich macht, selbst Gott des Verstandes und des Willens beraubt, und also aus der Welt jeden Zweck des Guten oder Bösen völlig hinwegkehrt. Dies ist nicht der Begriff von Gott oder der Welt, den er erträglich findet. Zornig erhebt er sich gegen den Begriff einer Welt unwandelbarer Consequenzen, wo Alles durch Bedingungen, nichts durch Vorsätze bestimmt ist, gegen ein System von Ergebnissen, nicht von Zwecken. Er ist mit einer Logik nicht zufrieden, welche ihm beweist, daß die Erscheinungen nicht durch eine bewußte Ansicht hervorgebracht werden, sondern einfach die Folgen der Natur Gottes sind.

Es wird ihm zugemuthet, seine Auffassung eines erhabnen Vaters, einer unendlichen Persönlichkeit, größer als der Mensch nach seiner ganzen unberechenbaren Verschiedenheit des Unendlichen vom Endlichen, aber dennoch dem Menschen mit dem ganzen Gleichniß vom Schöpfer zum Geschöpf ähnlich — aufzugeben, und zwar zu Gunsten eines Gottes, dessen Wesen die Unpersönlichkeit ist, der der Eine, Undeterminirte, Unbedingte ist, dem Individualität, Persönlichkeit und Bedingungen nicht ohne Widerspruch beigelegt werden können, und dem also Intelligenz und Wille nicht zukommen können, da zwischen dem Wesen Gottes und dem des Menschen keine Analogie vorhanden ist. Spinoza ist deutlich: Obgleich er das Denken zu einem der Haupt-Attribute

Gottes macht, leugnet er doch, daß dem Unendlichen Intelligenz und Wille zukommen könne, wenn wir mit diesen Worten etwas Aehnliches als diese Kräfte im Menschen verstehen; in Gott gleichen diese dem, was wir im Menschen so nennen, nicht mehr, als der Hundsstern einem Hunde gleicht*).

Wenn dies der Fall ist, wie kann es da Zwecke in der Schöpfung, d. h. Endzwecke, geben? Mit dem Verschwinden der Intelligenz verschwindet die Fähigkeit, Vorsätze zu fassen; mit dem Verschwinden des Willens, die Macht, nach diesen Vorsätzen zu handeln. Gott als Existenz und Vollkommenheit ist nothwendig ohne Zwecke. Die Menschen handeln mit Absichten, und denken, sie handeln mit Freiheit, weil sie sich der Wünsche bewußt sind, aber nicht der Ursachen, welche ihre Wünsche bestimmen. Ein Stein, der durch die Luft schwirrt, und sich vorstellt, daß er fliegt, ist das Bild eines Menschen, der handelt und sich frei wähnt.

Ich führe hier den berühmten Anfang zum ersten Buch der Ethik über die Endzwecke an: „Die Menschen thun Alles um eines Zweckes willen, nämlich um des Guten oder Nützlichen willen, welches sie wünschen. Daher kommt es, daß sie immer nur die Endzwecke der Dinge, die vorgegangen sind, wissen wollen, und zufrieden sind, wenn sie diese gehört haben, wo sie denn keinen weitern Grund zum Zweifel in sich fühlen. Wenn sie aber diese Endzwecke von Jemand anders nicht erfahren können, so bleibt ihnen nichts übrig, als in sich selbst zurückzukehren, und über die Absichten nachzudenken, wodurch sie gewohnt sind, sich zu ähnlichen Handlungen bestimmen zu lassen; und so urtheilen sie über den Geist eines Andern nach ihrem eignen. Ferner, wie sie in sich und aus sich selbst manche Mittel entdecken, die äußerst geeignet sind zur Verfolgung ihres eignen Vortheils, wie Augen zum Sehen, Zähne zum Kauen, Pflanzen und Thiere zur Nahrung, die Sonne ihnen Licht, die See, ihnen Fische zu geben u. s. w., so kommen sie darauf, alle Naturdinge als Mittel zu ihrem Besten anzusehen; und da sie wohl sehn, daß sie alles dieses gefunden, und sich nicht selbst bereitet haben, so sind sie zu dem

*) Spinoza, Ethica I, prop. XVII. shol.

Glauben verleitet worden, Jemand anders habe diese Mittel ihrem Gebrauche angepaßt. Denn, nachdem sie die Dinge einmal in dem Lichte der Mittel angesehen, konnten sie nicht glauben, daß diese Dinge sich selbst gemacht hätten. Sie schlossen vielmehr aus ihrem eignen Verfahren, sich Mittel zu ihrem Gebrauch anzuschaffen, daß ein Herrscher oder daß mehrere Herrscher der Natur mit menschlicher Freiheit begabt, alle diese Dinge für sie geschaffen, und sie alle für den Gebrauch der Menschen eingerichtet haben müßten. Ferner, da sie nie von dem Geiste dieser Herrscher etwas gehört haben, so müssen sie nothwendig über seinen Geist ebenfalls nach dem ihrigen urtheilen, und daher haben sie denn gelehrt, daß diese Götter alle Dinge zum Besten des Menschen leiten, damit sie ihn sich unterwürfen, und von ihm hoch in Ehren gehalten würden. Daher erfand Jeder, je nach seinem Charakter, eine andre Art, Gott zu verehren, damit Gott ihn mehr liebe, als Andre, und die ganze Natur zum Besten seiner blinden Begierde und seiner unersättlichen Habsucht leite. So hat sich dieses Vorurtheil in Aberglauben umgesetzt, und tiefe Wurzeln im Gemüthe der Menschen geschlagen, und dies ist die Ursache gewesen, weswegen die Menschen im Allgemeinen so eifrig gestrebt haben, die Endzwecke aller Dinge zu erklären. Aber während sie zu zeigen gesucht haben, daß die Natur nichts umsonst thue (soll heißen, was nicht zum Nutzen des Menschen wäre), scheinen sie mir nichts Andres bewiesen zu haben, als daß die Natur und die Götter ebenso thöricht seien, als die Menschen. Und gebt doch Acht, ich bitte euch, wozu diese Ansicht sie geführt hat. Nebst vielem Nützlichen in der Natur fanden sie natürlich nicht wenig Schädliches, als Stürme, Erdbeben, Seuchen u. s. w. Dies, dachten sie nun, käme vor, weil die Götter zornig wären über Vergehen der Menschen gegen sie, oder wegen Vernachlässigung in der Gottesverehrung; und obgleich die Erfahrung jedes Tages dagegen zeugt und durch unzählige Beispiele beweist, daß Wohlthaten und Unglück ohne Unterschied frommen und gottlosen Personen zufallen, so legen sie darum ihr eingewurzeltes Vorurtheil doch nicht ab; denn es war ihnen leichter, diese Phänomene mit andern Dingen, deren

Ursache ihnen unbekannt war, in Eine Klasse zu werfen, und so ihre gegenwärtige und angeborne Unwissenheit beizubehalten, als das Gebäude ihres Glaubens zu zerstören und sich ein neues auszudenken.“

Ich habe so die zwei Seiten der Philosophie Spinoza's hervortreten lassen und weder ihre mystische Salbung und ihre logische Strenge übertrieben, noch ihre scharfen Ecken, die einen heterodoxen Anstoß geben, abgeschliffen. Der Mysticismus und die Logik sind so wenig nach dem allgemeinen Geschmack und die Ketzerei erregte solche Erbitterung, daß es leicht zu begreifen ist, wie die Mehrheit, selbst nachsichtiger Leser, den Geist seiner Lehre mißverstand und vor seinen Schlüssen zurückschreckte. Zu verwundern ist es, daß so viele christliche Denker all diese Hülsen durchschauen und das gesunde Korn darin entdecken konnten. Nicht oft sind theologisches und philosophisches Lärmgeschrei so sehr zu entschuldigen. Der Aufruhr und Zorn, den der Spinozismus erregte, waren in der That unvernünftig. Die Gemüther fuhren bei dem ersten Lärmgeschrei aus dem Geleise und statt Spinoza's Gedanken in seinem ruhigen Geist der Forschung zu folgen, gingen sie ihm in ihrer erhitzten unlogischen Weise nach, hefteten ihm erst Folgerungen auf, die er verworfen haben würde, und schrieen ihn dann mit Abscheu an, daß er sie lehre. Aber sein wir gerecht. Nur durch geduldiges und umfassendes Studium konnten sie Spinoza's wahre Meinung erfahren; und zu diesem geduldigen Studium waren sie zu sehr im Zorn. Außerdem war dieses Studium anstrengend, das Tadeln aber leicht. Wenn sich die Stimmung der philosophischen Welt geändert, und größre Unparteilichkeit zu Liebe und Bewundrung geführt hat, selbst wo sie von der größten Abweichung begleitet war, so ist diese Unparteilichkeit selbst eine Folge der größern Freiheit, zu deren Entwicklung er mitwirkte. Was man auch von seinem System denken mag, wir müssen zugeben, daß vom Anfang an ein stärkender befreiender Einfluß von ihm ausstrahlte und selbst seine zornigen Gegner ergriff. Es war etwas in der edlen Ruhe und harmlosen Tapferkeit seiner Haltung, was wie eine geistige Stärkung wirkte. Dann fiel auch noch nebenbei ein Lichtblitz auf manche alte Vorurtheile; ferner seine unerschütterliche Ueberzeugung von der

Macht der Wahrheit und der Allgemeinheit des Gesetzes, die fortdauernde Bloßstellung der Erkenntniß als relativ; endlich die Uneigennützigkeit und Reinheit seiner sittlichen Ansichten, und die ruhige Schönheit seines Lebens — dies war eine Antwort auf die gemeinen Anklagen, das freie Denken zerstöre die Moralität.

In den ersten Jahren des Streits finden wir diesen Einfluß selten erwähnt; aber ich glaube, er hat selbst damals schon gewirkt. Allerdings war dies größtentheils unbewußt. Man hielt ihn für ein Ungeheuer, und sagte es. Dies war eine Zeit der theologischen Gährung. Die speculative Unruhe, wodurch die Reformation erzeugt worden war, war lange nicht durch die Reformation beschwichtigt worden. Die orthodoxe Partei hatte allerdings einen Abschluß proclamirt. Sie gab Freiheit des Privaturtheils zu, aber beschränkte diese Freiheit innerhalb sehr willkürlicher Grenzen. Jeder konnte die Schrift lesen, aber er durfte nicht mehr darin finden, als die orthodoxen Reformatoren. Eine ausgedehnte Freiheit wurde als Anarchie verschrieen. Vergebens. Der menschliche Geist sehnt sich abwechselnd nach einem Abschluß, und verwirft ihn wieder. Trotz der geistlichen Verdammungsblitze ließ sich die Bewegung des Geistes nicht aufhalten. Die Anarchisten waren zahlreich und gewaltthätig, weil man sich ihnen gewaltthätig widersetzte. Während die Orthodoxie dem Atheismus schon von ferne eifrig auf der Spur war, und die Autorität kleine Ketzereien mit dem größten Buchstaben brandmarkte, wurden die Bücher der Freidenker immer zahlreicher und immer lauter. Besonders zeichneten sich das 17. und 18. Jahrhundert durch ihre freidenkerische Litteratur aus. Häufig wurde die Frage erörtert, ob Atheismus oder Aberglaube der Gesellschaft am schädlichsten wären, und Atheismus wurde mit Unrecht, aber sehr bezeichnend, das Synonym für Gelehrtenreligion. Die theologischen Zeitschriften jener Tage hatten eine eigne Rubrik, unter der sie atheistische Werke anführten. Aber wir müssen nicht voreilig schließen, daß es darum viel atheistische Bücher gegeben; denn wenn Einer die Existenz des Teufels oder auch nur der Gespenster leugnete, so fand er sich schon unter den Atheisten aufgeführt*).

*) Pritius: Dissertatio de Atheismo in se foedo et humano generi

Unter Menschen, welche dem Atheismus so auf der Fährte und so vor ihm in Angst waren, müssen Spinoza's Schriften wie Bomben gefallen sein. Aber es ist bemerkenswerth, er hat weder Schüler, noch scharfe Gegner. Manche nehmen einige seiner Schlüsse an, aber Niemand seine Lehre als ein System; Niemand predigt, wendet an und entwickelt es. Hunderte schreiben Widerlegungen, Tausende verklagen ihn mit bittrer und zorniger Verachtung; aber Keiner, selbst Leibnitz nicht, nimmt es mit seinem Systeme auf, stürzt es oder erschüttert es auch nur. Oft sind heftige Streiche dagegen geführt worden, aber in die Luft, nicht auf das System. Ein neuerer Holländischer Gegner, Van der Linde, hat mehrere aufrührerische Denker genannt, welche die Prinzipien des Tractatus mehr oder minder günstig in Holland aufnahmen*); und der Pietist Edelmann in Deutschland kann unter ihnen genannt werden; aber weder in Holland, noch in Deutschland hat es einen Spinozisten gegeben, wie es Cartesianer, Kantianer und Hegelianer gegeben hat, obgleich die Deutsche Philosophie in einem gewissen Sinne mit Spinozismus gesättigt ist und Hegel sagt**): „Du hast entweder den Spinozismus oder gar keine Philosophie!"

Diese eigenthümliche Stellung hat ihre Bedeutung. Mir scheint darin zu liegen, daß dies System einen Grundmangel an sich hat, welcher selbst theilnehmende Denker daran hindert, es in das Fachwerk ihrer gewöhnlichen Gedanken aufzunehmen, und es als eine Philosophie zu adoptiren. Auch liegt darin, daß dies System so strenge gebaut ist, daß es nur durch einen Hebel umgeworfen werden kann, der an seine Fundamente angesetzt wird; und die Metaphysiker setzen ihren Hebel dort nicht gern an. So wenigstens kommt mir die Sache von meiner eignen Erfahrung

---

noxio; 1695. Grapius: Dissert. an Atheismus necessario ducat ad corruptionem morum; 1697. Elswich: Disputatio de controversiis novis circa Atheismum — angeführt in Hettner's Litteraturgeschichte des 18. Jahrhunderts. 3. Theil I, 42.

*) Van der Linde, Spinoza, seine Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. 1862. p. 134.

**) Gesch. der Philosophie III, 369.

beleuchtet, vor. Aus vielen Gründen zog Spinoza mich an; ich studirte ihn mit Eifer und Verehrung, und suchte in ihm eine Lösung aller Schwierigkeiten zu finden. Aber vergebens. Obgleich ich mich einer großen Schuld, ja einer größern, als gegen jeden andern Metaphysiker, gegen ihn bewußt war, so kann ich doch nicht sagen, daß ich je sein Schüler gewesen bin. Es dauerte lange, bis ich mir bewußt wurde, warum nicht.

Die Hauptschwierigkeit des Spinozismus ist die Unmöglichkeit der Metaphysik, oder genauer, der Ontologie. Die falsche Methode ist der Quell des Irrthums. Giebt man die Methode zu, so muß man das System annehmen; wenn Ontologie eine mögliche Wissenschaft ist, so ist der Spinozismus die vollkommenste Form, die sie bisher erhalten hat. Dies werden die Metaphysiker stark in Abrede stellen, und ich kann mich hier nicht damit aufhalten, eine so umfängliche Frage zu erörtern. Vielleicht werden sie hinzufügen, meine Verwerfung der Ontologie treffe nicht die ganze Sache; denn andre Denker, außer Spinoza, hätten dieselbe Methode angewandt, und doch Schüler bekommen; wenn diese Schüler sich dann rasch selbst als Lehrer aufgethan, und ihre Abhängigkeit bei Seite gesetzt haben, so sind sie doch wenigstens eine Zeit lang Schüler gewesen. Warum ist dieser Erfolg Spinoza versagt geblieben? Weil seine Lehre nicht wie die ihrige endlose Mißverständnisse und Zweideutigkeiten zuließ. Wären ihre Fundamente bloß gelegt, ihr Ueberbau von keiner Flucht stützender Strebepfeiler gehalten und von fliegenden Wolken nicht verdeckt gewesen, so würde ihr wankender Bau Niemand beherbergt haben, den Spinoza's fantastisches Gebäude unbehaust gelassen.

Der Grundirrthum der metaphysischen Methode ist der Versuch, das System des Sichtbaren aus dem Unsichtbaren zu erklären, das Erkennbare aus dem Unerkennbaren abzuleiten. In der Naturwissenschaft gehen wir durch verificirte Inductionen von dem Sichtbaren zum Unsichtbaren über, von dem Bekannten zum Unbekannten. Die Masse unsrer Thatsachen, weist uns auf das Unsichtbare hin, aber sie sind so genau von dem Sichtbaren abhängig, aus dem sie in der That nur einfache Deductionen sind, daß wir in Bezug auf sie dieselbe Sicherheit fühlen, wie

hinsichtlich irgend einer sichtbaren Thatsache; sie lassen sich beweisen, weil sie sich dem Bewußtsein in der Gestalt des Bekannten vorführen lassen. Anders ist es mit der Metaphysik; sie schreitet mit unverificirten Deductionen fort. Der Grund der Erkenntniß ist dort jenseit der Erfahrung verlegt. Die Ideen des Noumenon, der Ursache, der unbedingten Existenz, sind die Postulate, aus denen das System der Erscheinungen entwickelt wird. Das Bauwerk des Geistes wird als das Modell betrachtet, nach dem die Natur arbeitet. Die äußerliche Ordnung wird durch die Analyse der innern gesucht.

Nun giebt es eine Wissenschaft, welche eine irreleitende Aehnlichkeit mit dieser apriorischen Entwicklung von Folgerungen aus Abstractionen hat, und in welcher dieser Prozeß vollkommen berechtigt, und weil berechtigt auch wirksam ist. Dies ist die Mathematik. Spinoza hat daher mit einer Folgerichtigkeit, die ihm eigen ist, seinem System eine geometrische Form gegeben. Wenn die fundamentale Annahme der Metaphysiker berechtigt ist, so hat Spinoza Recht. Wenn strenge Deduction aus klaren Gedanken alles ist, was wir brauchen, um uns der Wahrheit zu versichern, so ist die Entwicklung des concreten Universums aus wenig Definitionen und Axiomen eben so richtig als die Entwicklung mathematischer Resultate.

Aber gegen die geometrische Metaphysik ist eins einzuwenden. Die Geometrie beschränkt sich auf die Größenverhältnisse. Sie hat zu thun mit Punkten, Linien und Oberflächen, welche äußerlicher Verificirung fähig sind; auch sind sie unzweideutig, und unveränderlich: Winkel behalten unter allen Umständen ihre Verhältnisse und ihren unveränderlichen Werth. Wenn wir einmal einen Zirkel oder einen Winkel definirt haben, so können wir mit vollkommener Sicherheit dazu fortgehen, alle möglichen Verhältnisse, welche in diesen Figuren enthalten sind, daraus abzuleiten. Nicht so in der Metaphysik. Dort haben wir keine Definitionen zu entfalten, sondern Probleme zu lösen, und vermittelst unsrer Lösungen Definitionen zu erreichen. Wir haben es nicht mit einfachen Verhältnissen der Größe, sondern mit verwickelten Verhältnissen der Causalität zu thun. Die Thatsachen sind nicht

einfach und unzweideutig, — sondern verwickelt und dunkel. Diese haben wir in ihre Elemente aufzulösen, und durch Entfaltung der Ordnung ihres Zusammenhangs ihren Causalnexus zu entfalten. Wir bleiben nicht mehr auf einfache, unveränderliche Verhältnisse der Quantität beschränkt, sondern müssen die veränderlichen Verhältnisse der Qualität mit in Betracht ziehn. Unser Vertrauen auf Deductionen läßt sich nicht länger rechtfertigen; unsre Definitionen und Axiome hören auf eine umfassende Wahrheit zu haben; und so werden Definitionen, welche Leitsterne in der Mathematik sind, Irrlichter in der Metaphysik *).

Für die Definitionen der Mathematik ist es genug, wenn sie klar sind, weiter brauchen sie nichts Entsprechendes. Dies ist so offenbar, daß erfinderische Mathematiker eine Geometrie auf der Hypothese aufgebaut haben, der Raum hätte vier Dimensionen und diese Geometrie ist ebenso vollkommen, als die des Euklid. Wir können ihnen nicht vorwerfen, daß sie die Verhältnisse der Qualität außer Acht lassen, da sie es nur mit Verhältnissen der Quantität zu thun haben wollen. Aber die Definitionen der Metaphysik müssen nicht bloß klar, sie müssen angemessen, umfassend, erschöpfend sein; denn sie wollen die Wirklichkeit in ihrer Fülle und die Welt nach ihrer Causalität enthüllen. Sind die Postulate der Metaphysik klar? Zwei tausend Jahre der Unfähigkeit beweisen ihre Unklarheit. Sind sie angemessen? Sie behaupten es zu sein; aber Spinoza hat diesen Anspruch implicite aufgegeben, indem er der Existenz unendliche Attribute zuschreibt, und doch von diesen unendlichen Attributen nur zwei, Denken und Ausdehnung als erkennbar anerkennt. Diese Schwierigkeit löst er nirgends. Und doch besteht ein offenbarer Widerspruch darin, zuerst unendlich viel Attribute, welche die Existenz ausmachen, zu fordern, und dann dazu fortzugehen, eine angemessne Erklärung der Existenz vermittelst nur zweier dieser unendlichen Attribute zu geben. Der Mathematiker kann nicht so beweisen: „Die Dinge haben eine große Vielseitigkeit,

---

*) Hierüber siehe Kant, Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.

und diese Vielseitigkeit giebt die verschiedne Thätigkeit ihres Wesens. Ich kann euch nur von ihrer quantitativen Seite etwas sagen, aber daraus könnt ihr all ihre qualitativen Erscheinungen erkennen. Ich kann die Winkel eines Salzes messen und nur die Winkel; daraus könnt ihr nun sofort seine andern physischen, chemischen und therapeutischen Eigenschaften deduciren. Ich kann nur die Schnelligkeit und den Lauf der Aetherschwingungen messen; aber aus diesen könnt ihr nun die Wirkungen der Wärme, die optischen und chemischen Erscheinungen deduciren." Die Absurdität wäre grell. Und wenn die Absurdität auch weniger grell ist, so ist sie doch ebenso groß, wenn sie aus zwei Attributen die unendlichen Resultate unendlicher Attribute deduciren will; oder, wenn wir von Spinoza zu gewöhnlichen Metaphysikern übergehn, es zu versuchen, aus endlicher, relativer Erkenntniß eine Construction des Unendlichen und Absoluten zu Stande zu bringen.

Damiron behauptet in einer sehr talentvollen Abhandlung, die geometrische Methode lasse sich nicht auf die Metaphysik anwenden: „Denn," sagt er, „unsre Intelligenz kann über Substanz, Ursache, Zeit, Gut und Böse, nicht so klare und nothwendige Begriffe bilden, als über Punkte, Linien und Oberflächen; und überall, wo solche klare Begriffe zu bilden versucht wurden, ist dies immer nur möglich gewesen durch Aufopferung eines Theils der Wirklichkeit, indem man eine Seite mit Ausschluß der andern in Betracht gezogen*). Dies ist vollkommen wahr, wenn man es auf die Metaphysiker im Allgemeinen anwendet, aber es ist nicht ganz wahr hinsichtlich Spinoza's; seine Begriffe von Substanz, Ursache u. s. w. sind nicht weniger klar, als seine Begriffe von Linien und Oberflächen. Indessen wollen wir fragen, warum können wir nicht von Ursache, Substanz u. s. w. Begriffe bilden, welche an Sicherheit unsern Begriffen von Linien und Oberflächen gleich kommen? Die Antwort auf diese Frage verurtheilt die Metaphysiker zu ewiger Ungewißheit; weil die Geometrie niemals die Sphäre der quantitativen Verhältnisse verläßt; darum behalten ihre Axiome ihre nothwendige Klarheit und ihre Folgerungen

*) Damiron, Mémoire sur Spinoza, p. 19.

ihre nothwendige Wahrheit. Sie beginnt mit Linien und Oberflächen, und endet damit; sie ist eine rein formelle und deductive Wissenschaft; ihre Wahrheiten schließen bei ihrer objectiven Anwendung keine andern Elemente, als die ursprünglich gegebenen ein; wenn wir von den idealen Linien und ihren Verhältnissen auf die wirklichen Linien und ihre Verhältnisse übergehen, befinden wir uns immer noch genau innerhalb der Sphäre der Linien und ihrer Verhältnisse, und die vortrefflichste Geometrie kann uns in der Welt von keiner andern Eigenschaft der Substanz etwas sagen; sie bleibt machtlos vor allen andern Verhältnissen, außer denen der Größe. Obgleich wir es als eine Thatsache vorfinden, daß den Fragen nach der Qualität, Fragen nach der Quantität zu Grunde liegen, so daß auf diese Weise die Mathematik ein Werkzeug zur Entdeckung wird, so müssen doch diese Resultate auf andern Wegen gesucht, und durch andre Mittel verificirt werden. Wir haben gefunden, daß die Schnelligkeit und Schwingung der oscillirenden Medien die Verschiedenheiten in Klang und Farbe bestimmen; aber kein Mathematiker hätte einen Klang oder eine Farbe aus der Schnelligkeit und dem Schwung der Vibrationen ableiten können. Die formelle Logik bleibt in der Sphäre ihrer ursprünglichen Annahmen, und thut es der Geometrie in ihrer Genauigkeit gleich; aber wenn sich die Logik in die Metaphysik versteigt, verläßt sie unglücklicher Weise ihre subjective Sphäre, und geht in die objective über; sie macht alsdann den Anspruch, in ihren Kreis viel mehr einzuschließen, als in dem ursprünglich gegebenen Subjectiven liegt; denn sie erhebt in der That den Anspruch, das ganze Wesen der Substanz, der Ursache, der Zeit und des Raums, und nicht nur gewisse Verhältnisse unsrer Begriffe von ihnen zu enthüllen. Wenn z. B. Spinoza von seiner ideellen Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung weiter geht, wenn er z. B. beweist, Gott müsse nach den Gesetzen seiner eignen Natur handeln, jedoch ohne Zwang, da ihn nichts als seine eigne Vollkommenheit bestimme, so ist es klar, Spinoza glaubt, die bloß subjective Definition, die er aufgestellt, drücke die ganze Wahrheit des objectiven Verhältnisses aus; er will die Natur Gottes kennen, und zwar will er sie vermittelst der

Begriffe, die er sich von Ursache und Wirkung gebildet, erkennen. Nehmen wir ein andres Beispiel, die fünfte Proposition, von der in Spinoza's System so viel abhängt: „Es ist unmöglich, daß es zwei Substanzen von derselben Natur, oder mit demselben Attribut geben sollte". Subjectiv ist dies wahr, ebenso wahr als ein Satz im Euklid, d. h. es enthält keinen Widerspruch, es stimmt vollkommen mit den Definitionen von Substanz und Attribut; wenn wir aber von der Definition weiter gehn, und nur einen Blick auf wirkliche Substanzen vor uns werfen, z. B. zwei Minerale, so sehen wir, daß die Definition aus Ideen gebildet ist, und nicht auf objectiver Wirklichkeit beruht. Die Wahrheit ist, daß die Substanz, wie er sie definirt, uns völlig unbekannt ist; sie ist aller Erfahrung und aller möglichen Verification entrückt. Die Substanzen (Existenzen), die wir erkennen können, stimmen mit diesem Satze nicht.

Der Mathematiker deducirt Folgerungen aus Abstractionen, und es findet sich, daß diese mit der objectiven Thatsache fast in demselben Umfange dessen, was ursprünglich angenommen wurde, nämlich der Verhältnisse der Größe, und weiter nicht, übereinstimmt. Der Metaphysiker deducirt Folgerungen, die ebenso abstract sind, und es kann sein, daß einige davon auf objective Thatsachen passen (wenn es z. B. heißt: „nichts kann zu gleicher Zeit sein und nicht sein"), aber sobald er von Ursache, Zeit, Raum und Substanz spricht, werden seine Ideen nothwendig unbestimmt, denn er kann diese nicht als Dinge erkennen; er kann nur Schlüsse über sie bilden, und diese erfordern bei jedem Schritt ihre Verification.

Dies wird der Metaphysiker leugnen. Er glaubt an die Zuverlässigkeit der Vernunft. Er erklärt die menschliche Intelligenz für vollkommen fähig Ursache, Zeit, Raum und Substanz zu erkennen; aber er hat nicht dieselbe klare Beweisführung, wie Spinoza, um seinen Glauben darauf zu gründen. Und hier befinden wir uns der ursprünglichen Annahme Spinoza's gegenüber, die den Grundirrthum und die logische Vollkommenheit seines Systems ausmacht. Er denkt und lehrt ausdrücklich, daß die subjective Idee das wirkliche Bild und der vollkommne

Ausdruck der objectiven Thatsache ist. „Hoc est, id quod in intellectu objective continetur, debet necessario in natura dari.“ Die Ordnung und Verbindung der Ideen ist die Ordnung und Verbindung der Dinge. In der Erklärung zu Prop. VIII haben wir ihn behaupten sehn, die richtige Definition eines Dinges drücke die Natur desselben und weiter nichts, als seine Natur aus. Dies ist in einer Hinsicht richtig; denn wenn die Definition nicht die Natur des Dinges ausdrückt, so muß sie unrichtig sein; aber falsch in einer andern und wichtigeren Hinsicht; denn jede Definition die wir geben können, drückt nur unsern Begriff von der Natur des Dinges aus: und so können wir die Natur der Einwohner des Mondes definiren, und mit der größten logischen Strenge bei unsern Definitionen bleiben; und doch fortdauernd von einer wirklichen Erkenntniß dieser Einwohner gänzlich ausgeschlossen sein. Der Satz läßt sich logisch ableiten aus Spinoza's Begriff des Verhältnisses von Denken und Ausdehnung als den zwei Attributen der Substanz; aber es ist ein Satz, der von aller vernünftigen Psychologie entschiednen Widerspruch erfährt. Nichtsdestoweniger hat die Metaphysik ohne ihn keine Grundlage. Wenn klare Ideen nicht als die Wahrheiten der Dinge angenommen werden, und wenn nicht jede Idee, welche der Geist deutlich begreift, ihr Gedachtes oder ihr Object hat, so sind die Metaphysiker ohne Stütze.

Da wir nun so die Grundlage der Spinozistischen Lehre angedeutet haben, so ist es hier, wenn irgendwo, daß wir im Stande sein müssen, seinen Grundirrthum nachzuweisen. Auf der Wahrheit oder dem Irrthum dieser einen Annahme muß der Spinozismus bestehen — oder fallen. Die mit uns übereinstimmen, können dem Spinozismus entgehen, aber sie entgehen ihm, indem sie die Möglichkeit der Ontologie leugnen.

Die Ueberlegung, daß der Geist nicht der passive Spiegel ist, der die Natur der Dinge wiederspiegelt, sondern der parteiische Schöpfer seiner eignen Formen — daß in der Wahrnehmung nichts weiter vorhanden ist, als gewisse Veränderungen in dem Wahrnehmenden — diese Ueberlegung, sagen wir, ist die Vernichtung der Grundlage der Metaphysik; denn sie lehrt ausdrücklich,

daß die subjective Idee **nicht** das Entsprechende für die objective Existenz ist, und doch kann die metaphysische Speculation sich nur auf den Glauben stützen, daß unsre Ideen die vollkommnen und entsprechenden Bilder der Außendinge sind. Descartes ließ sich durch das Wesen der Geometrie, welche ihre Wahrheiten aus dem Geiste, wie die Spinne ihr Gewebe aus ihrem Busen zieht, zu der Annahme verleiten, metaphysische Wahrheiten könnten auf demselben Wege erlangt werden. Spinoza hatte Bacon's Anklage gegen diese aprioriſche Methode gelesen, war aber offenbar nicht darauf vorbereitet, die Wahrheit dieser Einrede zu erkennen. Es ist interessant, seine Kritik Bacon's zu lesen: er sieht als den großen Irrthum dieses Schriftstellers an, daß er die Erkenntniß der höchsten Ursache und des Ursprungs der Dinge mißverstanden habe. „Ueber die Natur des Geistes," sagt er, „spricht Bacon sehr confuse; und während er nichts beweist, urtheilt er viel; denn zuerst nimmt er an, daß die menschliche Intelligenz neben den Täuschungen der Sinne auch noch den Täuschungen ihrer eignen Natur unterworfen sei, und daß sie Alles nach der Analogie ihrer eignen Natur und nicht nach den Analogien des Universums auffasse; so daß sie den Strahlen der Dinge gegenüber wie ein unebner Spiegel ist, der die Zustände seines eignen Wesens mit denen der Außendinge vermischt*).

Spinoza's Verirrung ist merkwürdig; denn er hatte ebenfalls eingesehen, daß in gewissem Sinne das Subjective nicht der absolute Ausdruck des Objectiven sei; wie seine berühmte Gegenrede gegen die Endzwecke beweist, worin er zeigte, daß Ordnung eine Sache der Einbildung wäre, und ebenso richtig und unrichtig, nützlich und schädlich, da diese das blos so seien im Verhältniß zu uns. Noch merkwürdiger ist seine Vorwegnahme Kant's in folgender Stelle: „Ex quibus clare videre est, mensuram, tempus et numerum, nihil esse praeter cogitandi, seu potius imaginandi modus"; dies hätte ihn auf die Vermuthung bringen sollen, daß das nämliche Gesetz geistiger Formen auch auf andre Gegenstände anwendbar wäre.

---

*) Epist. II, Opera Posthuma, p. 398.

Spinoza verfährt nicht nur nach der Annahme, daß klare Ideen objective Wahrheiten sind, sondern daß sie auch die höchste Gewißheit mit sich führen; sie sind die formellen Wesenheiten der Objecte, und bedürfen keiner Verification. Daher sein Schluß, weil jede Idee der formellen Wesenheit ihres Objectes entsprechen muß, kurz, ihr Gegenbild ist, so muß der Geist, um dem Beispiel der Natur zu folgen, alle seine Ideen von der Einen ableiten, welche den Ursprung und die Quelle der Natur reproducirt; so daß sie damit auch die Quelle aller andern Ideen sein möge*).

Klare Ideen werden von verworrenen unterschieden: die letztern sind Producte zufälliger körperlicher Bewegung, die erstern Producte der reinen Vernunft: „ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint.“ Und um alle diese klaren Ideen unter Eine zu reduciren, müssen wir sie so ordnen, daß unser Geist objectiv das reproducirt, was in der Natur formell objectiv ist.

Dennoch warnt er uns davor, Abstractionen für Wirklichkeiten zu nehmen, und Bacon würde dem seinen Beifall gegeben haben, was er darüber sagt, wie wir uns davor hüten müßten, das, was nur in unserm Geiste ist, mit dem zu vermischen, was in den Dingen ist: „et magnopere cavebimus ne misceamus ea quae tantum sunt in intellectu cum iis quae sunt in re.“ Dies ist in der That die Gefahr der Philosophie; wir vermeiden sie durch Verification, welche die Uebereinstimmung zwischen Object und Idee beweist**).

Auch hinsichtlich der Definitionen erhebt er seine warnende Stimme. „Eine Definition sollte das innerste Wesen eines Dinges erklären, und wir müssen uns davor hüten, daß wir eine besondre Eigenschaft an die Stelle dieses Wesens setzen. Wenn man z. B. einen Kreis definiren wollte, als eine Figur, in welcher alle Linien von dem Centrum nach dem Umkreis gleich sind,

---

*) „Porro ex hoc ultimo, quod diximus, scilicet quod idea omnino cum sua essentia formali debeat convenire, patet iterum, ex eo quod, ut mens nostra omnino referat naturae exemplar, debeat omnes suas ideas producere ab ea quae refert originem et fontem totius naturae ut ipsa etiam sit fons ceterarum idearum.“ — De Intell. Emend. 42.

**) Siehe Prolegomena II, § 15.

so sieht gleich Jeder, daß diese Definition keineswegs das Wesen des Kreises, sondern nur eine seiner Eigenschaften ausdrückt; und obgleich, wie ich sagte, dies wenig auf sich hat in Beziehung auf Figuren und andre entia rationis (Verstandeswesen), so ist es doch wichtig in Bezug auf wirkliche und physikalische Dinge; denn ihre Eigenschaften sind nicht zu verstehn, so lange ihr Wesen unbekannt ist. Wenn wir das Wesen aus den Augen verlieren, so ist die nothwendige Verkettung der Ideen, welche die Verkettung der Gegenstände reproduciren sollte, zerstört." *)

„Bei der systematischen Anordnung unsrer Wahrnehmungen, sagt er, müssen wir uns zuerst vergewissern, ob es ein Wesen giebt, welches die Ursache aller Dinge ist, und was das Wesen ist, damit sein objectives Wesen auch die Ursache unsrer Ideen wird, und unser Geist so die Ordnung der Natur, ihres Wesens und ihrer Einheit reproducirt. Und dies Verfahren schlägt er in der Construction seines Systems ein. Es ist der rein ontologische Prozeß. Wäre er von der psychologischen Seite an die Sache herangetreten, und hätte er zuerst den Zustand und die Grenzen der menschlichen Erkenntniß gründlich erforscht, so würde er den ursprünglichen Fehler seiner Methode eingesehen haben. Ja, eine Erweiterung seiner eignen Prinzipien hätte ihm eine Aussicht auf seinen Irrthum eröffnen können. Er legte die Regeln der Wahrheit und des Irrthums nieder. Alle unangemessnen Ideen, sagt er, sind irrig, und nur sie. Der Geist hat eine Menge solcher Ideen, die unangemessen, verworren und verstümmelt sind, und deren Ursprung schwankende Erfahrung, Einbildung und Meinung im Unterschiede von Vernunft ist. Die Ideen der Vernunft sind klar und angemessen. — Der Leser mag sich wundern, unter den unangemessnen und verworrnen Ideen, die Spinoza angiebt, einige zu finden, welche besondre Gegenstände der Metaphysik sind; nämlich: Sein, Ding, Freiheit und allgemeine Ideen, wie Mensch, Thier u. s. w. Dies sind nichts als Abstractionen, welche aus der Schwäche des Gedankens entspringen. Wir können nicht mit Einemmale viele Elemente

*) De Intell. Emend. 95.

einer Vorstellung umfassen. Wir können viele Einzelheiten nicht stetig und klar vor der Seele behalten. Ermattet unter ihrem Gewicht und geblendet von ihrer Vielheit schlüpft der Geist hinweg, und nimmt mit sich (durch Abstraction) irgend einen confusen allgemeinen Charakter; in welchen die besondern Einzelheiten mehr oder weniger eingetaucht sind. Wenn wir uns die Gegenstände in der äußersten Confusion denken, so fassen wir sie unter einem solchen Prädicat wie: Sein, Ding, Gattung zusammen. So sind alle Bilder von besondern Menschen oder besondern Pferden auf eine confuse Weise in der Abstraction Mensch oder Pferd vermischt. So werden transcendentale Ideen gebildet. Sie sind notiones universales, und als solche nothwendig dunkel, unangemessen, folglich irrthümlich. Was Wunder also, daß diese Begriffe so fruchtbar an Streitfragen gewesen sind, denn Jeder stellt den Gegenstand durch das Zeichen dar, welches ihn am meisten interessirt, und so ist die Mannigfaltigkeit der Ideen, die sich universell nennen, der Mannigfaltigkeit der Interessen angemessen gewesen. Freiheit ist ein Beispiel. Sie gründet sich auf die Annahme irgend eines allgemeinen Willens, oder einer absoluten Fähigkeit, diesen oder jenen Act zu bestimmen; d. h. auf eine Abstraction von besondern Acten des Wollens, wie Mensch eine Abstraction von individuellen Menschen ist. Der wirkliche Wille ist Begehren; und jeder Act des Begehrens hat seine besondre Ursache, welcher er mit Nothwendigkeit als Wirkung folgt. Wenn wir von all' diesen besondern Acten einen nackten unbestimmten Willen abstrahiren, einen Willen, der unbewirkt ist, so ist dies etwas, was von der Wirklichkeit entfernt ist, ein „ens imaginationis", welches nicht mehr objective Existenz hat, als die Steinheit des Steins, die Goldheit des Golds, und die Thierheit der Löwen und Tiger.

Wenn wir als Abstractionen, als Fictionen unsers schwachen Denkens solche Begriffe, wie Sein, Etwas, Freiheit, Endzweck u. s. w. verwerfen, wie kann Spinoza verlangen, daß wir seine Begriffe von Gott, Ursache, Substanz annehmen sollen, als wären sie nicht ebenfalls ähnlich zurecht gemachte Abstractionen? Sind sie klarer? Sind sie reeller? Ja, antwortet er. Sie zeichnen sich aus als notiones communes, und daß sie gültig sind, kann

man daran sehen, daß sie aller Erfahrung zukommen. Die notio communis ist ein Ausdruck reeller Existenz; denn sie drückt das aus, was sich bei allen individuellen Dingen gemeinschaftlich vorfindet. Unsre Kenntniß von Dingen ist allerdings nur eine theilweise, und insofern unangemessen, aber wenn sich durch diese theilweise Kenntniß ein gemeinschaftlicher Charakter hindurchzieht, können wir sicher sein, daß dieser gemeinschaftliche Charakter eine allgemeine Wahrheit ausdrückt*). Es giebt Begriffe, die alle Geister gemein haben; diese müssen wahr sein. Der Einwand wird sich sicherlich erheben lassen, daß die sogenannten notiones universales, die Begriffe: Ding, Etwas, Freiheit, Tugend, Thier, Mensch u. s. w. an allen Geistern ebenso gemeinschaftlich sind, als die notiones communes: Gott, Substanz und Ursache. Warum soll also die eine Klasse als schwankender Irrthum verworfen, und die andre als unwiderstehliche Wahrheit angenommen werden? Spinoza würde antworten: das Kriterium der Wahrheit sei Klarheit und Deutlichkeit. Ein geometrischer Trugschluß. „Wer einen wahren Gedanken hat, weiß es nicht nur, sondern ist auch nicht im Stande, seine Wahrheit zu bezweifeln.“ Ein psychologischer Trugschluß. Wir wollen seinen Beweisen dafür folgen:

„Eine wahre Idee in uns ist die, welche in Gott angemessen ist, sofern er in der Natur des menschlichen Geistes sich manifestirt (durch Erläuterung zu Prop. XI, Theil II). Nehmen wir also an, daß in Gott, sofern er sich im menschlichen Geiste manifestirt, eine angemessne Idee A ist. Es muß in Gott auch eine Idee von dieser Idee sein, welche zu Gott eben die Beziehung hat, wie die Idee A (Zusatz zu Prop. XX, deren Beweis universell ist). Aber von der Idee A ist angenommen worden, daß sie Gott zukäme, sofern er sich im menschlichen Geiste manifestirt; deswegen muß auch die Idee von dieser Idee Gott auf dieselbe Weise zukommen, d. h. diese angemessne Idee von der Idee A wird in demselben Geiste sein, welcher die angemessne Idee A hat; und also muß, wer eine angemessne Idee hat, der (nach Prop. XXXIV, Theil II) wer etwas wahrhaft weiß,

*) Ethica II, prop. XXXVII—XXXVIII.

zu gleicher Zeit eine angemessne Idee, oder ein wahres Wissen seines Wissens haben, d. h. (wie sich von selbst versteht) er muß zu gleicher Zeit Gewißheit haben. Q. e. d.

Erläuterung: In der Erläuterung zu Prop. XXI habe ich erklärt, was die Idee einer Idee ist; aber es muß bemerkt werden, daß die vorhergehende Proposition hinlänglich klar an sich ist; denn Niemand, der eine wahre Idee hat, ist unwissend darüber, daß eine wahre Idee die höchste Gewißheit einschließt. Eine wahre Idee haben bedeutet weiter nichts, als etwas vollkommen zu wissen, und dies kann in der That Niemand bezweifeln, wenn er nicht annimmt, eine Idee sei ein stummes Bild, wie ein Gemälde, und nicht ein Modus des Denkens. Und ich frage, wer kann wissen, daß er etwas versteht, wenn er es nicht vorher versteht, d. h. wer kann w i s s e n, daß er Gewißheit von etwas hat, wenn er nicht vorher Gewißheit davon hat? Ferner, was kann klarer und gewisser sein, als eine wahre Idee, so daß sie das Kriterium ihrer Wahrheit ist? Wie das Licht sowohl sich selbst als die Dunkelheit offenbart, so ist die Wahrheit das Kriterium sowohl von sich als von der Unwahrheit. Und hiemit glaube ich, habe ich die folgenden Einwände beantwortet: nämlich, wenn eine wahre Idee von einer falschen nur in so fern unterschieden ist, als es heißt, daß sie mit ihrem Object übereinstimmt, so hat eine wahre Idee nicht mehr Realität, oder Vollkommenheit, als eine falsche (da sie nur durch ein äußres Merkzeichen unterschieden sind) und folglich würde Einer, der wahre Ideen hat, nicht mehr Realität und Vollkommenheit besitzen, als wer falsche Ideen hat. Ferner, woher kommt es, daß Menschen falsche Ideen haben? und endlich, woher kann man gewiß wissen, daß man Ideen hat, welche mit ihrem Object übereinstimmen? . . . . . Man bedenke noch, daß unser Geist, sofern er wirklich Dinge wahrnimmt, ein Theil der unendlichen Intelligenz Gottes ist, und es ist daher ebenso nothwendig, daß klare und deutliche Ideen des Geistes wahr, als daß die Ideen Gottes wahr sind."

Ein Metaphysiker mag mit dem Kriterium innrer Ueberzeugung und dem Charakter der Klarheit befriedigt sein. Positiven

Denkern muß es aber erlaubt sein, ein solches Kriterium abzulehnen. Sie können subjective Unterscheidungen nicht als gleichbedeutend mit objectiven Unterschieden, logische Analyse nicht als gleichbedeutend mit physischer Analyse, eine Art, die Sache anzusehen, nicht als eine Methode der Untersuchung gelten lassen. Sie geben die Geltung einer Methode nicht zu, welche damit beginnt, die Folgerungen anzunehmen, zu denen sie erst gelangen soll. Wenn wir jemals die Probleme des Unsichtbaren und Unbekannten lösen können, so müssen wir zu ihnen durch die Zugänge des Sichtbaren und Bekannten hinaufgeführt werden. Die Physik muß die Prolegomena zur Metaphysik bilden. Die Psychologie wird uns lehren, alle eiteln Anstrengungen über unser Vermögen hinauszugehn, aufzugeben, und nicht länger eine werthvolle Zeit mit ontologischer Untersuchung zu verschwenden.

Ich darf diesen Gegenstand nicht weiter verfolgen, und habe wohl genug gesagt, um deutlich zu machen, was ich für die Stärke und Schwäche des Spinozismus halte. Seine Stärke liegt in seiner Folgerichtigkeit. Wenn klare Gedanken angemessne und genaue Darstellungen der Dinge sind, wenn das Denken selbst das Gegenstück zur Ausdehnung ist, der Geist die andre Seite der Materie, ebenso zugleich extensiv und intensiv, und wenn der menschliche Geist ein Modus des unendlichen göttlichen Attributs ist, dann werden in der That alle Bewegungen der Materie eine Parallele in den Bewegungen des Geistes haben, die äußre Ordnung wird identisch mit der innern sein, und wir können schließen, daß Alles, was wir in der Intelligenz finden, in der Außenwelt existirt; da, wie Hegel kühn versichert, die subjective Logik mit der objectiven Wirklichkeit identisch sei. Das ist die Grundlage des Spinozismus. Für einen so wichtigen Satz müssen wir keinen Beweis verlangen. Er geht allem Beweise vorher. Ihn leugnen, heißt die Philosophie leugnen. „Mit der Methode," sagt Spinoza*), „ist es wie mit andern Instrumenten. Eisen zu schmieden ist möglich, wenn wir einen Hammer haben; um aber den Hammer zu kriegen, müssen wir

*) De Intellect. Emendand. 30.

ihn schmieden, was wieder ein Instrument voraussetzt und so fort ins Unendliche. Es würde thöricht sein, durch solche Betrachtung beweisen zu wollen, daß der Mensch nicht im Stande sei, Eisen zu schmieden. Im Anfange brauchten die Menschen die Instrumente, welche die Natur darbot, und mit denen machten sie einige unvollkommne Sachen, sodann andre besser und leichter, und so vervollkommneten sie allmälig sowohl ihre Werke und ihre Instrumente und haben es auf diese Weise dahin gebracht, Wunderbares mit geringer Schwierigkeit zu verfertigen. Ebenso gestaltet der menschliche Verstand vermöge seiner inwohnenden Kraft seine Instrumente, vermittelst welcher er neue Kräfte erlangt und indem er sich so allmälig stärkt, schreitet er vorwärts, bis er die höchste Weisheit erlangt hat. Es existirt in uns eine wahre Idee, die einem Instrumente gleicht und welche, während sie vom Geiste begriffen wird, uns befähigt, den Unterschied zu begreifen, welcher zwischen der Idee selbst und jeder andern Auffassung stattfindet."

Wenn uns kein Beweis für das Grundprinzip geboten wird, so erhalten wir ihn in aller Strenge für Alles, was aus ihm entwickelt wird. Einmal zugegeben, daß alle klaren und deutlichen Ideen nothwendig angemessne Ausdrücke der Objecte sind, und die mathematische Deduction schreitet ungestört fort. Freilich könnte man ein andres System auf einer ähnlichen Basis vortragen, das gleiche Gültigkeit und entgegengesetzte Ergebnisse hätte. So z. B. Spinoza läßt die Bewegung aus der Ausdehnung entstehn. Es wäre leichter, die Ausdehnung aus der Bewegung hervorgehn zu lassen; oder wenn nicht leichter, so ist schon die Möglichkeit für meinen Zweck genug. Und so macht Spinoza das Denken zum unendlichen Attribut der Substanz; und giebt damit sowohl den belebten als den unbelebten Objecten eine Seele. Aber mit gleichem oder größerm Recht könnte man das Denken auffassen, als sei es ganz und gar kein allgemeines Attribut, und nur eine spezielle Art des allgemeinen Attributs der Kraft. Eine Idee ist so klar, als die andre; welche ist wahr? Eben weil die Metaphysik kein Kriterium hat, so schießen die Systeme wie Pilze auf und verschwinden wie Pilze. Der Streit ist endlos, weil keine Schlüsse verificirt werden können.

Endlich müssen wir noch den Spinozismus das richtige Ergebniß der subjectiven Methode nennen, welche Descartes, trotz seiner Empörung gegen die Scholastik, wiederhergestellt hatte. Vergebens wurden metaphysische Wesenheiten und metaphysische Wesenheiten verbannt; ihre Mutter, die metaphysische Methode, wurde beibehalten. Der Prozeß der Deduction, der, wie in der Mathematik, aus wenigen Axiomen ein ganzes Universum construirte, hätte sich nur rechtfertigen können durch eine anfängliche Verificirung der Prinzipien und durch eine schrittweise folgende Verificirung der Folgerungen. Dies wurde nicht versucht und hätte sich auch nicht thun lassen, denn die Prämissen und die Schlüsse umfassen Objecte, die der menschlichen Fähigkeit unzugänglich sind.

Wir könnten hier noch andre Punkte mit Nutzen erörtern, wenn unser Raum es erlaubte; aber wir haben die Hauptrichtung der Speculationen Spinoza's und ihre historische Stellung, als Entwicklung der Methode, die Descartes systematisirt hatte, hinlänglich hervorgehoben. Die Anwendung der Methode auf kosmische Phänomene in den Händen Descartes' und seiner Nachfolger zeigte sehr bald ihre wesentliche Unbrauchbarkeit für die Forschung; ihre Anwendung auf ontologische Probleme in den Händen Spinoza's führte zu Resultaten, die so erstaunlich waren und dem allgemeinen Geiste so abschreckend vorkamen, daß sie die Aufmerksamkeit auf die Grundlagen lenkte, worauf solche Schlüsse sich stützen könnten. Wie ich schon gesagt, es gab keine Spinozisten zur Fortführung des Baus ihres Meisters. Die Nachfolger Descartes' wurden bald durch die Newton's zum Schweigen gebracht. Nur in der Metaphysik konnten sie ein Feld finden, und dort gilt bis auf den heutigen Tag Descartes als ein Meister: den Spinozismus nimmt Niemand ausdrücklich an, aber die deutsche Ontologie ist vollständig von ihm durchdrungen*).

---

*) Ueber Spinoza giebt es eine Menge Schriften. Die beste Darlegung seiner Lehre habe ich in Kuno Fischer's Gesch. der neuern Philosophie I. Bd. und Sigwart's Der Spinozismus, historisch und philo-

Zweites Kapitel.

Die erste Krisis in der neuern Philosophie.

Spinoza's Entwicklung der Keime, die Descartes ausgestreut, erzeugte eine Krisis. Er machte die Menschen stutzig durch die Folgerungen, zu denen solche philosophische Prämissen nothwendig führten, und zwang sie so, entweder diese Prämissen zu verwerfen oder die damals geltende Philosophie zu verwerfen.

Sind die Prämissen richtig, ist jeder klare, deutliche Gedanke wahr, so ist die subjective Logik ein Schlüssel zu dem Geheimniß der objectiven Welt, die innre Ordnung ist identisch mit der äußern und der Spinozismus anzunehmen.

Sind die Prämissen nicht richtig, ist die Stimme des Bewußtseins nicht nothwendig die der Wahrheit, das Subjective nicht immer in harmonischer Bewegung mit dem Objectiven, so ist die metaphysische Philosophie, welche sich auf die Gewißheit des Bewußtseins stützt, ohnmächtig.

Spinozismus oder Skepticismus? Ein drittes schien es nicht zu geben. Und es gab keins, so lange die Philosophie auf ihre ontologischen und obsoluten Ansprüche bestand — auf ihre metaphysische Methode und dem Suchen nach Wahrheiten, die jenseit der Sphäre des Relativen liegen. Eine neue Auffassung der Philosophie war nöthig, um das erschütterte Vertrauen der Philosophen wieder herzustellen.

Diese neue Auffassung erhob sich damals langsam zu der Deutlichkeit, die sie in der letzten Zeit angenommen. Daß alles Wissen relativ sei, war ihre erste Regel. Mit ihr kam es nothwendig zu einem völligen Ausschluß der ontologischen Forschung. Das Wesen und die Grenzen der Erkenntniß wurden die dringendsten Aufgaben. Ehe die Menschen über Fragen, welche

---

sophisch erläutert, gefunden. Eine Englische Uebersetzung der Ethik und der Correspondenz von Dr. R. Willis ist neulich erschienen. Vorher war eine anonyme Uebersetzung des Tractatus erschienen. Eine vollständige Uebersetzung ins Deutsche hat Auerbach und ins Französische Emile Saisset gegeben.

sich auf die Schöpfung, die Unsterblichkeit, oder die Ursache bezogen, entscheiden konnten, sahen sie sich genöthigt, sich über die Fähigkeit des menschlichen Geistes zu entscheiden, überhaupt eine Erkenntniß von solchen Gegenständen zu erlangen. Wenn nun diese Untersuchung eine natürliche Incompetenz herausstellte, so war es mit allen Streitigkeiten über Gegenstände vorbei, die so weit aus dem Bereich aller rationellen Forschung lagen.

Die Krisis dreht sich daher um die Frage: Kann der menschliche Geist über die Sphäre der relativen Erkenntniß hinaus, und vom Selbstbewußtsein zu den Ursachen übergehend das Wesen der Dinge für sich erforschen?

Und diese große Frage zersetzt sich zunächst in die psychologische Frage nach dem Ursprung der Ideen: Haben wir Ideen, welche der Erfahrung vorhergehn und unabhängig von ihr sind, oder nicht?

Die Anerkennung dieser Frage als einer vorzugsweise bedeutenden giebt eine neue Aera in der Geschichte. Verschiedne Schriftsteller haben auf das enorme Vorwiegen psychologischer Untersuchungen von Spinoza bis Fichte aufmerksam gemacht; aber der Grund für diese Wendung ist, glaub' ich, übersehn worden. Er liegt auf der Hand. Der Zusammenhang des Vorherrschens der Psychologie mit dem Verfall der Ontologie erforderte eine Erklärung, um so mehr, da die Psychologie im Alterthum und im Mittelalter nur wenig beachtet wurde. Mir scheint, die Wichtigkeit, welche die Psychologie, besonders bei ihrer Behandlung des Ursprungs und der Tragweite des menschlichen Geistesvermögens erlangte, war das natürliche Resultat derselben objectiven Tendenz, welche die inductive Methode in den Vordergrund gebracht hatte. Es war eine Nothwendigkeit für ein neues Verfahren der Untersuchung eingetreten. Das gänzliche Fehlschlagen während so vieler Generationen wies darauf hin, daß die Forscher vom unrichtigen Ende angefangen; und daß daher, ehe irgend ein Erfolg gefunden werden konnte, eine vollständige Prüfung der Forschungsmittel unerläßlich sei. Die Grenzen und Bedingungen des forschenden Geistes mußten festgestellt werden.

Dritte Epoche.

Die Philosophie hält inne, um die Tragweite und die Grenzen des menschlichen Geistes kennen zu lernen.

Erstes Kapitel.

Hobbes.

Es ist wohl kein Schriftsteller außer Spinoza je so schlecht behandelt worden, als Hobbes. Von seinem ersten Auftreten bis auf den heutigen Tag ist sein Name von den meisten Schriftstellern nur verächtlich genannt worden; und selbst von Denen, die liberal genug waren, in einem Gegner das Verdienst anzuerkennen, wurde er als ein gefährlicher und flacher Denker behandelt. Der Erste, der ihn als einen bedeutenden politischen Denker anerkannte, und dies zu gestehen den Muth hatte, war James Mill. So lange politische und sociale Theorien noch nach ihren gefürchteten Consequenzen beurtheilt werden, wird Hobbes kein billiges Gehör finden. Er hat den Haß der Theologen aufgestachelt, und der wird sich so bald nicht besänftigen lassen.

Ohne Zweifel hatte er seine Fehler, Mängel, unvollständige Ansichten, und sofern jeder Irrthum im Verhältniß zu seiner Eingänglichkeit gefährlich ist, wollen wir zugeben, daß er gefährlicher Irrthümer schuldig war. Man lasse die Fehler anmerken, nicht übertreiben; die Mängel und unvollständigen Ansichten, die Einen verbessert, die Andern erweitert werden, man prüfe ruhig und widerlege die Irrthümer. Wir werden dabei gewinnen; aber aus unüberlegter Verachtung oder aus Herabsetzung kann nichts Gutes kommen. Unparteiische Geister werden Hobbes unter die größten Schriftsteller zählen, die England hervorgebracht hat. Er ist tiefsinnig und klar, gewichtig, stark und sprühend. Sein Stil ist in seiner Art so schön, als irgend einer im Englischen; er hat sowohl die Klarheit, als auch die Solidität und den Glanz

des Krystalls, und der Inhalt ist der Form nicht unwürdig. Er ist originell in dem Sinne, daß er durch sein Gehirn destillirt worden ist, selbst wenn er vorher das Eigenthum Andrer war. Wenn auch jetzt wenig davon als neu erscheinen sollte, so war es dies doch, als er es hervorbrachte. Er war hochmüthig, dogmatisch, anmaßend in seinem Wesen, aber er liebte die Wahrheit und nahm nie Anstand, sie auszusprechen. „Schaden kann ich nicht thun," sagt er im Anfang seines Leviathan, „denn ich werde die Menschen nur da lassen, wo sie sind, in Zweifel und in Streit; da ich jedoch nicht beabsichtige, irgend ein Prinzip auf Glauben anzunehmen, sondern die Menschen nur daran zu erinnern, was sie schon wissen, oder was sie aus Erfahrung wissen können, hoffe ich, weniger zu irren; und wenn ich es thue, so muß dies an einem voreiligen Schluß liegen, den ich so viel als möglich zu vermeiden suchen will." *)

Er nannte die Psychologie eine Wissenschaft der Beobachtung Wenn wir die Bedingungen und Thätigkeiten unsres Geistes verstehen wollten, so müßten wir geduldig in uns hineinschauen, und sehen, was dort vorgehe. Alles Schließen und scharfsinnige Disputiren in der Welt wird uns keinen Schritt vorwärts bringen, wenn wir nicht erst eine feste Basis auf Thatsachen gewinnen. „Der Mensch," sagt er anderswo mit seiner gewöhnlichen Ironie, „hat das ausschließliche Privilegium, allgemeine Lehrsätze zu bilden; aber dies Privilegium ist mit einem andern verschmolzen, nämlich mit dem der Abgeschmacktheit, der keine andre lebendige Creatur, als der Mensch, unterworfen ist. Und unter den Menschen sind ihr am allermeisten diejenigen unterworfen, die sich zur Philosophie bekennen." Und die Ursache, weswegen die Philosophen an diesem Privilegium einen so reichen Antheil haben, lesen wir an einer andern Stelle, wo er die Schwierigkeit, welche die Menschen in der Aufnahme der Wahrheit finden, dem zuschreibt, daß ihre Geister von falschen Ansichten vorweg eingenommen sind, und daß sie Vorurtheile in der Sache haben. Es heißt: „Wenn die Menschen sich bei unwahren

*) Works, edited by Sir W. Molesworth IV, 1.

Meinungen beruhigen, und sie in ihrem Geiste als authentische Berichte eingezeichnet haben, so fällt es nicht minder schwer, mit solchen Leuten verständlich zu sprechen, als leserlich auf einem Papier zu schreiben, was schon vollgekrizzelt ist."

Hobbes' Stellung in der Geschichte der Philosophie ist leicht zu bezeichnen. In der Frage nach dem Ursprung unsrer Erkenntniß stellt er sich entschieden auf die Seite der Erfahrung. Er ist der Vorläufer der neuern Sensualisten:

„Die Gedanken des Menschen will ich zuerst einzeln und hernach in einem Zuge oder in der Abhängigkeit von einander betrachten. Einzeln sind sie alle mit einander eine Vorstellung oder eine Erscheinung einer Eigenschaft, oder eines andern Accidens eines Körpers außer uns, welcher gewöhnlich ein Object genannt wird. Dieses Object wirkt auf die Augen, die Ohren, oder andre Theile des menschlichen Körpers und bringt durch verschiednes Einwirken verschiedne Erscheinungen hervor."

„Der Ursprung für sie Alle ist, was wir Sinn nennen. Denn es giebt keinen Begriff im Geiste des Menschen, welcher nicht zuerst ganz oder theilweise auf den Sinnesorganen erzeugt worden ist. Aus diesem Ursprünglichen ist alles Uebrige abgeleitet." *)

Hier wird das Prinzip des Sensualismus auf's Deutlichste und in geradem Gegensatz zu Descartes' angebornen Ideen ausgesprochen. Ebenso in geradem Gegensatz zu der alten Lehre des spirituellen Geistes. Theoretisch mag dies Prinzip unbedeutend sein, historisch ist es wichtig.

Hobbes' Sprache ist deutlich genug; aber wir wollen noch weiter aus ihm anführen, um jedem Zweifel daran, daß er es wirklich so meint, zu begegnen. „Nach den zwei Haupttheilen des Menschen theile ich sein Vermögen in zwei Arten — Vermögen des Körpers und Vermögen des Geistes.

„Da die scharfe und genaue Anatomie der Kräfte des

---

*) Leviathan, ch. I. In der folgenden Darlegung werden wir bisweilen aus dem Leviathan, bisweilen aus der Human nature anführen.

Körpers für den gegenwärtigen Zweck überflüssig ist, so will ich sie nur aufzählen unter folgenden drei Bezeichnungen: Ernährungsvermögen, Zeugungsvermögen und Bewegungsvermögen. — Geistiger Vermögen giebt es zwei Arten: Erkennungs- und Einbildungsvermögen, oder das Auffassungs- und Bewegungsvermögen.

„Zum Verständniß dessen, was ich unter dem Erkennungsvermögen verstehe, müssen wir uns erinnern und anerkennen, daß in unserm Geist beständig gewisse Bilder oder Auffassungen der Dinge außer uns, vorhanden sind. Das Einbilden oder Vorstellen der Eigenschaften der Dinge außer uns ist, was wir unser Auffassen, unsre Einbildung, unsre Ideen, unser Gewahrwerden, oder unsre Kenntniß von ihnen nennen; und die Fähigkeit, oder das Vermögen, wodurch wir einer solchen Erkenntniß fähig sind, ist, was ich hier Erkennungsvermögen oder Auffassungsvermögen, das Vermögen zu erkennen oder aufzufassen nenne.

So wird der Geist gänzlich aus dem Sinne construirt. Auch müssen wir uns nicht durch die Worte: Fähigkeit und Vermögen täuschen lassen, als bedeuteten sie irgend eine Thätigkeit des Geistes, als ob sie in sich schlössen, daß der Geist mit dem Sinne mitwirke. Der letzte Satz der obigen Stelle klärt diesen Punkt hinlänglich auf. Er sagt anderswo: „Alle Eigenschaften, die sinnlich erkennbar genannt werden, sind in dem Object, welches sie verursacht, nur so viel verschiedne Bewegungen der Materie, wodurch sie verschiedentlich auf unsre Organe Eindrücke macht. Noch sind sie uns, die wir den Eindruck erfahren, irgend etwas andres, als verschiedne Bewegungen; denn Bewegung bringt nichts als Bewegung hervor."

Hobbes also, und nicht Locke ist der Vorläufer der Schule der Psychologie, welche im 18. Jahrhundert besonders in Frankreich blühte und jede geistige Thätigkeit aus umgewandelten Sinneneindrücken hervorgehen ließ; und consequent genug, damit endete, daß sie sagte: Denken heißt Fühlen, penser c'est sentire.

Hobbes kommt das Verdienst einer Entdeckung zu, welche

uns zwar jetzt so geläufig ist, daß sie sich von selbst zu verstehen scheint, wirklich aber von höchster Bedeutung war, und welche Descartes in seinen Méditations*) annahm; es ist folgende, „daß unsre Empfindungen nicht mit den äußern Eigenschaften übereinstimmen, daß dasjenige, was sinnliche Eigenschaften genannt wird, weiter nichts ist als: Modificationen des empfindenden Wesens."

„Weil das Bild in der Vision, welches aus Farbe und Gestalt besteht, die Kenntniß ist, welche wir von den Eigenschaften des Objectes dieses Sinnes haben, so ist es für einen Menschen nicht schwierig, auf die Meinung zu verfallen, daß diese Farbe und Gestalt die wirklichen Eigenschaften selbst sind; und aus demselben Grunde, daß Klang und Geräusch die Eigenschaften der Glocke oder der Luft sind. Und diese Meinung ist so lange anerkannt worden, daß das Gegentheil nothwendig als höchst widersinnig erscheinen muß. Und doch ist die Einführung eines sichtbaren und erkennbaren Etwas (welches für die Aufrechterhaltung jener Meinung nothwendig ist), das von dem Object hin und hergeht, schlimmer, als irgend ein Widersinn, denn es ist eine baare Unmöglichkeit. Ich will daher folgende Punkte klar zu machen suchen:

„Daß das Subject, dem Farbe und Bild anhaften, nicht das Object oder das gesehene Ding ist.

„Daß es außer uns (in Wirklichkeit) nichts giebt, was wir Bild oder Farbe nennen.

„Daß das besagte Bild oder Farbe nur eine Erscheinung für uns von der Bewegung Agitation oder Veränderung ist, welches das Object in dem Gehirn oder dem Geist, oder irgend einer innern Substanz des Kopfes bewirkt.

„Daß wie bei dem Sehen, so auch in Auffassungen, die aus andern Sinnen entspringen, der Gegenstand, von dem sie entnommen werden, nicht das Object, sondern der Empfindende ist."

---

*) Descartes mag sie wohl selbst entdeckt haben, aber die Priorität der Veröffentlichung gebührt jedenfalls Hobbes. Dies hat, glaube ich, zuerst Hallam in seiner Litteratur Europa's III, 271 bemerkt.

Dieses wichtige Prinzip, welches unter den Alten nur Carneades vermuthet zu haben scheint, hat Hobbes sehr deutlich und bündig erläutert.

Der Sinn versieht uns mit Auffassungen; aber da es andre Operationen des Geistes außer der auffassenden giebt, so ist noch zu zeigen, wie der Sinn auch für diese das ursprüngliche sein kann.

Und zuerst von der Einbildung (Imagination). Hallam hat den Scharfsinn und die Originalität hervorgehoben, die Hobbes eigen sind und führt dazu den Anfang des Kapitels über Einbildung im Leviathan an: „Wenn etwas still liegt, daß es dann immer still liegen bleibt, bis etwas andres es in Bewegung setzt, ist eine Wahrheit, die Niemand bezweifelt. Daß aber etwas einmal in Bewegung, immer in Bewegung bleiben wird, wenn nicht etwas andres es aufhält, wird nicht so leicht zugegeben, obgleich der Grund derselbe ist, nämlich daß nichts sich selbst verändern kann. Denn die Menschen beurtheilen nicht nur andre Menschen, sondern auch alle andern Dinge nach sich, und weil sie finden, daß sie nach der Bewegung Schmerz und Müdigkeit fühlen, so denken sie, alles andre werde ebenfalls der Bewegung müde und suche vonselbst Ruhe; und bedenken nicht, ob es nicht irgend eine andre Bewegung ist, worin der Wunsch nach Ruhe, den sie in sich finden, besteht." Einbildung definirt Hobbes als eine Wahrnehmung, die nach „einem Sinneneindruck zurückbleibt, und allmälig abnimmt." . . . „Einbildung ist daher nur a b n e h m e n d e E m p f i n d u n g." Der Leser muß hier unter Einbildung weiter nichts verstehen, als das Festhalten eines B i l d e s des Gegenstandes, nachdem dieser entfernt ist. Es ist der Ausdruck, den Hobbes braucht, um das zu bezeichnen, was James Mill mit dem glücklichen Ausdruck: „Ideation" (Idealisirung) bezeichnete. (Sense, sensation; idea, ideation) Sinn, sinnliche Empfindung; Ideen, Idealisirung. Hobbes sagte: Sinn, sinnliche Empfindung; Bilder, Einbildung (imagines, imagination). Hobbes' Materialismus besteht nicht bloß in seinen Ausdrücken (wie das mit manchen Philosophen der Fall ist, z. B. mit Locke), er liegt in der Wurzel seiner Theorie selbst. So, sagt er, haben wir

sinnliche Eindrücke und Bilder, — Ideen. Woher diese Ideen? „Wenn ein Körper einmal in Bewegung ist, bewegt er sich immerfort, wenn ihn nicht etwas daran hindert, und was ihn daran hindert, kann sie nicht im Augenblick, aber mit der Zeit und allmälig, ganz auslöschen; und wie wir es im Wasser sehen, wenn der Wind auch aufhört, geben die Wellen noch lange nachher das Rollen nicht auf; so geschieht es auch mit der Bewegung, welche im Innern des Menschen vor sich geht, wenn er sieht, träumt u. s. w. Denn nachdem das Object entfernt, oder das Auge geschlossen ist, behalten wir noch ein Bild von dem Gegenstande, den wir gesehen, obwohl dunkler, als wenn wir ihn wirklich sehen. . . . Das Vergehen des sinnlichen Eindrucks im Menschen, wenn er wacht, ist nicht das Vergehen der Bewegung, die in dem Sinne angeregt worden ist; sondern eine Verdunkelung derselben auf eine solche Weise, wie das Licht der Sonne das Licht der Sterne verdunkelt. Diese Sterne üben ihre Fähigkeit, wodurch sie sichtbar sind, am Tage nicht weniger aus, als bei Nacht. Aber weil unter manchen Anschlägen, welche unsre Augen, Ohren oder andre Organe durch äußre Körper erhalten, nur der vorherrschende fühlbar ist, darum werden wir von der Einwirkung der Sterne nicht afficirt, wenn das Licht der Sonne vorherrschend ist." Dies ist eine sehr glückliche Erläuterung, dient aber nur dazu, den Materialismus stärker hervorzuheben.

Er hat uns gesagt, was Einbildung ist; hören wir nun, was Gedächtniß ist. „Diese abnehmende sinnliche Empfindung, wenn wir das Ding selbst ausdrücken, ich meine, es selbst vorstellen wollen, nennen wir Einbildung, wie ich schon gesagt habe; aber wenn wir das Abnehmen ausdrücken, und andeuten wollen, daß die Sinnesempfindung im Verbleichen, daß sie alt und vergangen ist, dann nennen wir sie Gedächtniß. Einbildung und Gedächtniß sind also nur Eins und dasselbe, welches in verschiedner Rücksicht verschiedne Namen hat." Dagegen macht Hallam Einwendungen, und sagt, es sei einleuchtend genug, daß Einbildung und Gedächtniß durch etwas mehr, als ihre bloßen Namen unterschieden würden. Allerdings von uns, aber nicht von Hobbes. Er braucht offenbar das Wort Ein=

bildung in einem allgemeinern Sinne, als wir; er meint damit Idealisirung (ideation). So nennt er die Träume „die Einbildung Derer, die schlafen." Es ist der Zustand des Geistes, welcher übrig bleibt, wenn die Gegenstände, die ihn durch Sinnes-Eindrücke bewegen, entfernt sind; der Geist ist dann nicht so bewegt, aber er ist auch nicht ruhig; und er vergleicht diesen Zustand mit dem leichten Rollen der Wellen, wenn der Wind aufgehört hat.

Dies muß man bestimmt festhalten: Hobbes sieht in der Erkenntniß nichts, als was vorher im Sinne war. Sinneneindrücke und die Spuren, die sie hinterlassen (d. h. Bilder), bilden die einfachen Elemente aller Erkenntniß; die verschiednen Beimischungen dieser Elemente bilden die verschiednen Erkenntnißvermögen. Man schlage das dritte Kapitel des Leviathan auf. Darin trägt er als etwas ganz einfaches und auf der Hand liegendes vor das äußerst bedeutende Gesetz der Ideenassociation*). Er giebt es mit großer Klarheit und vollständiger Meisterschaft an, obgleich er offenbar seine weite Anwendung nicht gewahr wurde.

Er sagt: „Wenn ein Mensch über irgend etwas nachdenkt, so ist sein nächster Gedanke, der darauf folgt, nicht ganz so zufällig, wie es wohl scheint. Nicht jeder Gedanke folgt auf jeden Gedanken ohne Unterschied. Sondern, wie wir keine Einbildung haben, wovon wir nicht vorher im Ganzen oder theilweise einen Sinneseindruck hatten, so haben wir auch keinen Uebergang von Einer Einbildung zu einer andern, wovon wir etwas Aehnliches niemals in unsrer Sinnlichkeit gehabt. Der Grund davon ist dieser: Alle Phantasieen (d. h. Bilder) sind Bewegungen in uns, Ueberbleibsel von den Bewegungen, die auf den Sinn gemacht worden sind; und die Bewegungen, die sich unmittelbar einander in dem Sinne folgen, setzen sich auch mit einander fort nach dem Sinneneindruck. Wenn die erstern wiederkehren und eintreten und vorherrschend sind, so folgen die letztern durch die Cohärenz

*) Siehe Sir W. Hamilton, Dissertation an Reid's Werke angehängt, S. 898, wo eine Geschichte dieses Gesetzes der Association gegeben wird.

des bewegten Stoffs, wie das Wasser auf einem ebnen Tische sich überall hinziehen läßt, wohin es mit dem Finger geführt wird."

Der Materialismus ist hier ausdrücklich genug; er fährt im vortrefflichen Stile so fort: „Dieser Gedankenzug oder dies geistige Ergehen ist von zweierlei Art. Die erste ist ungeleitet, ohne Absicht und unstetig, es ist darin kein leidenschaftlicher Gedanke daran, die zu regieren und zu richten, die ihm folgen, wie der Zweck und die Absicht eines Wunsches oder einer andern Leidenschaft. In diesem Falle sagt man, die Gedanken wanderten, und schienen wie im Traum nicht zusammen zu gehören. So sind gemeiniglich die Gedanken von Menschen, die nicht nur ohne Gesellschaft, sondern auch unbekümmert um irgend etwas sind; obwohl auch dann ihre Gedanken ebenso geschäftig sind, wie zu andern Zeiten, jedoch ohne Harmonie; wie der Ton, den eine verstimmte Laute Jedem geben würde; oder wenn sie gestimmt ist, einem Solchen, der nicht spielen könnte. Und doch kann Einer, selbst in diesem wilden Schweifen des Geistes oft den Weg desselben wahrnehmen, und sehen, wie Ein Gedanke von dem andern abhängt. Denn in einer Erörterung über unsern jetzigen Bürgerkrieg konnte wohl irgend Etwas unpassender erscheinen, als die Frage, die Einer that, was ein römischer Silberling werth sei? Mir war der Zusammenhang aber klar genug. Denn der Gedanke an den Krieg führte den Gedanken an die Auslieferung des Königs an seine Feinde ein; und dieser Gedanke führte den an den Verrath Christi ein; dieser dann wieder den Gedanken an die dreißig Silberlinge, die für jenen Verrath bezahlt wurden; und darauf folgte dann leicht die boshafte Frage; und Alles dies in Einem Augenblick; denn der Gedanke ist schnell."

„Denn der Gedanke ist schnell." Dies ist die einfache gehaltvolle Bemerkung, die er mit Recht für ausreichend hält. Ein Moderner würde sich etwa so ergangen haben: „Wie wunderbar ist der Gedanke! wie mächtig! wie mysteriös! Mit seiner Blitzesschnelle durchfliegt er den ganzen Raum und macht das Vergangne gegenwärtig!" Hobbes macht mit wenigen einfachen Worten einen größern Eindruck. Dies ist das Geheimniß

seines Stils. Es ist auch der Charakterzug seiner Speculation. Was sonst ihre Fehler sein mögen, sie ist nicht unbestimmt und brüstet sich nicht mit Tiefsinn. So viel Wahrheit als er klar erblickt hat, so viel stellt er klar hin; was er nicht erblickt hat, giebt er nicht vor zu sehen.

Einen wichtigen Schluß hat er aus seinen Prinzipien gezogen: „Alles was wir uns einbilden ist e n d l i c h! Es giebt daher kein Gedankenbild (idea), keine Auffassung von irgend etwas, was wir u n e n d l i c h nennen. Kein Mensch kann in seinem Geiste ein Bild von unendlicher Größe haben, noch sich unendliche Schnelligkeit, unendliche Zeit, unendliche Macht vorstellen. Wenn wir sagen, etwas sei unendlich, so geben wir nur an, daß wir nicht fähig sind, das Ende und die Grenzen des Gegenstandes uns vorzustellen, kurz wir haben keine andre Vorstellung von der Sache, als unsre eigne Unfähigkeit. Der Name Gottes wird daher nicht gebraucht, um ihn uns begreiflich zu machen, denn er ist unbegreiflich, und seine Größe und Macht sind nicht zu fassen, sondern nur, damit wir ihn verehren. Und weil Alles was wir erkennen zuerst durch die Sinne wahrgenommen worden ist, entweder mit einemmale oder theilweise, s o k a n n E i n e r k e i n e n G e d a n k e n h a b e n, d e r i r g e n d e t w a s v o r s t e l l t e, w a s d e n S i n n e n n i c h t z u g ä n g l i c h i s t."

Nach Hobbes' Prinzipien ist dagegen nichts zu sagen. Er nimmt an, all' unsre G e d a n k e n seien B i l d e r. Dies ist so weit von der Wahrheit entfernt, daß nicht einmal all' unsre S i n n e n e i n d r ü c k e Bilder hervorbringen. Was für Bilder bringen die Empfindungen von Hitze oder Kälte, das Hören von Musik oder der Geschmack hervor?

Das Bewußtsein lehrt einen Jeden, daß Gedanken nicht immer Bilder sind. Es lehrt ihn auch, daß er die Idee, den Begriff, die Auffassung, die Phantasie (oder welchen Namen er dem Gedanken geben will) der Unendlichkeit hat. Wenn er es unternimmt ein Bild davon zu machen, so wird natürlich dies Bild endlich sein, oder es wäre kein Bild. Aber er kann darüber denken, Schlüsse bilden. Es ist ein G e d a n k e. Es ist in seinem

Geiste; wenn es auch eine Frage sein mag, die er nicht zu beantworten weiß, wie es dahin gelangte.

Wir bestehen auf Hobbes' Materialismus, um den Leser besser auf eine richtige Würdigung Locke's vorzubereiten. Hobbes hat im sechsten Kapitel seiner Human Nature (menschlichen Natur) sorgfältig definirt, was er unter Erkenntniß versteht. „Es wird irgendwo erzählt," sagt er, „jemand habe vorgegeben, er sei von angeborner Blindheit in der Stadt St. Albans durch den Heiligen Alban oder andre Heilige wunderbar geheilt worden; nun sei der Herzog von Gloucester dagewesen und, um sich von der Wahrheit des Wunders zu überzeugen, habe er den Mann gefragt: Was ist dies für eine Farbe? Und er verrieth sich durch seine Antwort, sie sei Grün, und wurde für seinen Betrug bestraft; denn er mochte durch sein eben erlangtes Sehen wohl zwischen Grün, Roth und allen andern Farben ebenso gut den Unterschied erkennen, als der ihn fragte, aber er konnte doch unmöglich auf den ersten Blick wissen, welche von ihnen grün, roth oder anders genannt wurde.

„Hieraus können wir abnehmen, daß es zwei Arten von Erkenntniß giebt: Die Eine davon ist nichts andres als die sinnliche oder ursprüngliche Erkenntniß und die Erinnerung derselben; die andre heißt Wissenschaft, oder Erkenntniß der Wahrheit, von Sätzen und wie die Dinge genannt werden, und wird aus dem Verstande hergeleitet. Beide Arten sind nur Erfahrung; die ersteren sind die Erfahrung der Wirkungen der Dinge auf uns von außen. Die andre Erfahrung erlangen die Menschen durch den richtigen Gebrauch der Namen in der Sprache: und da nun alle Erfahrung, wie ich schon gesagt habe, nur Erinnerung ist, so ist alle Erkenntniß auch Erinnerung."

Die einzige Zweideutigkeit in dieser Stelle ist die, welche aus dem Gebrauch des Wortes Verstand entstehn könnte. Diesen definirt er anderswo so:

„Wenn Einer eine Rede angehört und alsdann die Gedanken hat, welche die Worte dieser Rede in ihrer Verbindung und Anordnung ausdrücken sollten, dann sagt man, er verstehe sie;

der Verstand ist nämlich nichts anders, als eine Erkenntniß, welche durch die Rede gebildet wird."

Wir müssen uns damit begnügen, seine vortrefflichen Bemerkungen über die Sprache nur anzudeuten und zum hundertsten Mal seinen gewichtigen Ausspruch anzuführen: „Worte sind für Weise nur Rechenpfennige; sie rechnen nur darnach; aber für die Narren sind sie Geld."

Wir machen hier nicht den Versuch, Hobbes völlig gerecht zu werden; wir können auf die Speculationen, die ihn berühmt machten, nicht eingehn. Unsre Absicht ist erreicht, wenn wir dem Leser die Stellung klar gemacht haben, die Hobbes in den neuern psychologischen Untersuchungen einnimmt.

Zweites Kapitel.

Locke.

1. Locke's Leben.

John Locke, einer der weisesten Engländer, wurde zu Wrington in Somersetshire am 29. August 1632 geboren. Von seiner Familie weiß man wenig, nur daß sein Vater in den Parlamentskriegen gedient hatte, eine Thatsache, die nicht ohne Bedeutung ist, wenn man sie mit der stetigen Liebe seines Sohnes zur Freiheit zusammenhält.

Seine Erziehung erhielt er in Westminster, wo er bis in sein 19. oder 20. Jahr blieb. Dann wurde er nach Oxford geschickt. Diese Universität zeichnete sich damals, wie bisher, durch ihre Anhänglichkeit an alles Alte aus: die Vergangenheit ist ihr Vorbild und ihre Leidenschaft. Daß diese Verehrung für die Vergangenheit sehr viel Gutes hat, werden wenige in Abrede stellen. Jedoch für einen originellen Denker war eine Universität, die sich darauf steifte, hinter ihrer Zeit zurück zu sein, kaum ein geeigneter Aufenthalt. Locke gefiel sich schlecht an diesem Sitz der Scholastik. Wie sein großer Vorgänger Bacon sog er eine

gründliche Verachtung gegen diese Universitätsstudien ein und bedauerte später öfter, daß er so viel Zeit auf so nutzlose Anstrengungen verwendet. So tief war er von der falschen Methode dieser Schulerziehung überzeugt, daß er auf das entgegengesetzte Aeußerste verfiel und Selbsterziehung für das Beste hielt. Es ist wahr, alle großen Männer sind der Hauptsache nach ihre eignen Lehrer gewesen; alles Werthvollste muß der Mensch selbst lernen und selbst herausbilden. Locke nimmt an, daß alle Menschen sich schon bilden werden, wenn sie sich selbst überlassen werden. Aber Thatsache ist, daß die Mehrzahl mit Gewalt erzogen werden muß. Für die, welche sich, würden sie sich selbst überlassen, nie bilden würden, sind Schulen und Gymnasien unerläßlich.

Locke's Begriff von einem gebildeten Manne ist sehr charakteristisch für ihn. In einem Briefe an Lord Peterborough sagt er: „Ew. Lordschaft wünschen einen durchgebildeten Gelehrten für Ihren Sohn; mir scheint es von keiner großen Wichtigkeit, ob er ein Gelehrter ist oder nicht; wenn er gut Latein versteht und einen allgemeinen Ueberblick über die Fachwissenschaft hat, so scheint mir das zu genügen. Aber er müßte mir ein Mann von Erziehung und guter Gemüthsverfassung sein."

Locke wurde in Oxford der Disputationen, die sich den Titel der Philosophie anmaßten, müde und widmete sich vornehmlich der Medicin. Seine Erfolge darin werden von zwei Seiten auf sehr verschiedne Weise bezeugt. Dr. Sydenham in der Dedication seiner Observations on the History and Cure of Acute Diseases (Bemerkung zur Geschichte und Heilung akuter Krankheiten) rühmt sich der Billigung seiner Methode durch John Locke, „der sie gründlich untersucht, und der in seinem Genie, seinem durchdringenden und scharfen Urtheil kaum von einem seiner Zeitgenossen übertroffen, von Wenigen erreicht wird." Das zweite Zeugniß ist von Lord Shaftesbury. Als Locke zuerst mit ihm zusammenkam, litt der Earl an einem Absceß in der Brust. Keiner konnte sagen, worin das Uebel bestand. Locke vermuthete es sogleich. Der Earl folgte seinem Rath, unterwarf sich einer Operation und wurde gerettet. Eine genaue Freundschaft entspann

sich zwischen ihnen. Locke folgte ihm nach London und wohnte meist in seinem Hause.

Er wurde auf die Politik aufmerksam. Seine Besuche in Holland entzückten ihn. „Die Segnungen, welche das Volk dort unter einer Regierung genoß, die ganz besonders der bürgerlichen und religiösen Freiheit günstig war, entschädigte es hinlänglich," meinte er, „für Alles was seinem unfreundlichen Lande an landschaftlicher Schönheit und gutem Klima abginge." *) Auch Frankreich und Deutschland besuchte er, und lernte manche ausgezeichnete Männer kennen.

1670 entwarf er den Plan zu seiner „Abhandlung über die menschliche Erkenntniß." **) Er vollendete sie erst 1687. Im Jahre 1675 nöthigte ihn sein Gesundheitszustand zum Reisen und er ging ins südliche Frankreich, wo er Lord Pembroke traf. Ihm ist die Abhandlung gewidmet. 1679 kehrte er zurück und nahm zu Oxford seine Studien wieder auf; aber seine Freundschaft mit Shaftesbury und sein bekannter Freisinn zogen ihm die Ungnade des Hofes zu. Er wurde durch einen entschiednen Act der Willkür seiner Rechte als Mitglied der Universität beraubt ***). Und die Verfolgung blieb dabei nicht stehn. Bald mußte er England verlassen und nach dem Haag flüchten. Auch dort verfolgte ihn der Zorn des Königs noch und er mußte sich weiter ins Innre von Holland zurückziehn. Dort veröffentlichte er seinen berühmten „Brief über Duldung" (Letter on Toleration).

Erst nach der Revolution kehrte er nach England zurück. Nun war er hier sicher und willkommen. Er wurde dringend gebeten, ein hohes diplomatisches Amt in Deutschland anzunehmen, aber sein Gesundheitszustand ließ es nicht zu. 1690 erschien die erste Ausgabe seiner „Abhandlung". 1688 hatte er nur einen Auszug davon in Leclerc's Bibliothèque universelle veröffentlicht. Der Erfolg war gewaltig; und Warburton's Versicherung des

---

*) Dugald Stewart.

**) Essay concerning Human Understanding.

***) Macaulay, Hist. of Engl. I, 545—546.

Gegentheils widerlegt sich schon durch die bloße Aufzählung der Auflagen, die sich rasch folgten. Sechs Auflagen in 14 Jahren*), und in einer Zeit, wo Bücher sich langsamer verkauften, als jetzt, beweisen genug. Die „Abhandlung" störte eine große Opposition auf. Er wurde bald in den Streit mit Stillingfleet, Bischof von Worcester, verwickelt. Bald darauf ließ er sich auf politische Tagesfragen ein und schrieb seinen „Tractat über Staatsregierung" (Treatise on Government). Um diese Zeit wurde er mit Newton bekannt; und ein Theil ihrer sehr interessanten Correspondenz ist von Lord King in seinem „Leben Locke's" mitgetheilt worden.

Locke's immer zarte Gesundheit war durch keine Unvorsichtigkeit gestört worden, und so erreichte er ein Alter von 72 Jahren, ein reifes Alter für Einen, der studirt und gedacht hatte. Er verschied in den Armen seiner Freundin Lady Masham den 28. October 1704.

2. Ueber den Geist der Locke'schen Schriften.

Seit Jahren ist es Sitte, Locke herabzusetzen. Indirecter Hohn über seine „Oberflächlichkeit" ist häufig in Schriften von Leuten, deren Gedanken so schmutziges Wasser sind, daß sie ihren seichten Grund nicht sehen können und die sie darum für tief halten. Auch Locke's „Materialismus" ist ein beliebter Gegenstand des Bedauerns bei diesen Schriftstellern, die auch versichern, seine Prinzipien „führten zum Atheismus".

Eine andre Manier, Locke herabzusetzen, ist die Versicherung, er habe nur die Gedanken, die von Hobbes ausgingen, geborgt und popularisirt. Daß Locke Hobbes nie gelesen, könnte unglaublich scheinen, hat aber starke Beweise für sich, und ist ein neues Beispiel, wie wenig Bücher er gelesen hatte. Er bezieht sich nie so auf Hobbes, daß man daraus abnehmen könnte, er hätte ihn gelesen. Nur zwei Mal, glaube ich, erwähnt er ihn,

*) Locke's Brief an den Leser sagt ausdrücklich, diese letzte Ausgabe (die er selbst vorbereitet) sei die sechste.

und dabei so von ferne, und so ungehörig, daß dies fast seine Unwissenheit beweist: das erste Mal in seiner Antwort an den Bischof von Worcester, wo er abgeschmackter Weise Hobbes und Spinoza zusammenwirft. Er sagt: „Ich bin nicht so belesen in Hobbes und Spinoza, daß ich sagen könnte, was ihre Ansichten über diese Sachen sind, aber wahrscheinlich wird es Leute geben, welche die Autorität Ew. Lordschaft für besser halten, als jene mit Recht verschrieenen Schriftsteller." Der Ausdruck: ich bin nicht so belesen u. s. w. ist offenbar gleichbedeutend mit: Ich habe diese mit Recht verschrieenen Schriftsteller nie gelesen. Seine zweite Erwähnung ist einfach diese: „Ein Anhänger von Hobbes würde wahrscheinlich sagen." Wir können diese Stelle im Augenblick nicht auffinden, sie bezieht sich aber auf irgend eine moralische Frage.

Dies ist nur negatives Zeugniß; etwas wie positiver Beweis ist jedoch die Thatsache, daß Hobbes' Lehre von der Ideenassociation Locke vollständig unbekannt war. In der vierten und fünften Auflage fügte er das Kapitel darüber, wie es jetzt ist, hinzu. Dabei ist Locke's Darstellung des Gesetzes keineswegs so befriedigend, als das von Hobbes; er hatte es nicht so vollständig verdaut; hätte er es jedoch bei Hobbes gelesen, so würde er es sicher verbessert haben. Daß er es nicht gleich in sein Werk einführte, giebt eine starke Vermuthung dafür, daß er Hobbes damals nicht gelesen hatte; denn das Gesetz ist so einfach, und so einleuchtend, wenn es einmal aufgestellt ist, daß es sofortige Ueberzeugung hervorbringen muß.

Es ist sonderbar, daß irgend Jemand, der Locke gelesen, seine Originalität in Frage stellen sollte. Es giebt kaum einen Schriftsteller, dessen Werke ein so unbestreitbares Gepräge davon an sich tragen, daß er sich: „über den Almosenkorb erhoben und nicht zufrieden, faul von den Brocken erbettelter Meinungen zu leben, seine eignen Gedanken angestrengt hat, die Wahrheit zu finden, und ihr zu folgen." Noch merkwürdiger ist es, daß irgend Jemand, der Locke gelesen, seine Kraft in Frage stellen sollte. Der geduldige Forschergeist, welcher vor allen Dingen einen Philosophen auszeichnet, ist in Locke hervorstechender, als

bei den meisten Schriftstellern. Auch hatte er eine reichliche Gabe von gesundem Menschenverstand. In diesen beiden Eigenschaften und in seinem ungekünstelten, geistvollen, männlichen Stil erblicken wir den Typus des Englischen Geistes in seiner besten Gestalt. Die einfache geradausgehende Manier, sein Ernst ohne Fanatismus, seine herzliche, ehrliche Liebe zur Wahrheit, die Tiefe und das Treffende seiner Gedanken, sind Eigenschaften, die den Leser zwar nicht blenden, aber seine Anhänglichkeit und Achtung gewinnen. In diesem Buche haben wir die ehrlichen Gedanken eines großen ehrlichen Engländers. Es ist das Erzeugniß eines männlichen Geistes, klar, wahrhaft und geradezu. Keine schwankenden Formeln, keine rhetorischen Aufschwünge, keine niedrige Schmeichelei gegen niedrige Vorurtheile, keine Anmaßung orakelhafter Weisheit, keine Wortspielerei! Es giebt so viele Schriftsteller, die ihre Leerheit mit einem Schleier von Worten verdecken, und tief erscheinen, weil sie dunkel sind, daß eine Deutlichkeit, wie die von Locke den unachtsamen Leser täuscht, und ihn zu der Vermuthung verleitet, was so deutlich ist, müsse auch sehr naheliegend gewesen sein.

Locke war wohl ein geduldiger und vorsichtiger, aber keineswegs ein furchtsamer Denker; und es macht seinem Scharfsinn große Ehre, daß zu einer Zeit, als alle Gelehrten sich gegen die Gefahr von Hypothesen erklärten, weil sie glaubten, die ausschweifenden Irrthümer der Scholastiker und Alchemisten kämen von dem Gebrauch der Hypothesen — zu einer Zeit, wo selbst Newton sich zu der unphilosophischen Prahlerei verleiten ließ: hypotheses non fingo, daß damals unser Locke sie weislich genau nach ihrem wahren Werthe geschätzt. Er sagt: „Nicht daß wir zur Erklärung von Naturerscheinungen nicht alle möglichen wahrscheinlichen Hypothesen gebrauchen sollten. Wenn Hypothesen richtig gebildet werden, sind sie wenigstens eine große Hülfe für das Gedächtniß und leiten uns oft zu neuen Entdeckungen. Aber wir müssen sie nicht zu voreilig aufstellen (wozu der Geist, der immer in die Ursachen der Dinge eindringen und Prinzipien haben möchte, um sich darauf zu stützen, sehr geneigt ist); bis wir die Einzelheiten sehr genau untersucht und verschiedne

Experimente in der Sache gemacht haben, die wir durch unsre Hypothese zu erklären wünschen; und bis wir sehen, ob sie mit allen diesen Experimenten übereinstimmt; ob uns unsre Prinzipien ganz hindurchführen werden, und ob sie nicht mit Einer Naturerscheinung ebenso unvereinbar sind, als sie sich einer andern anzuschließen und sie zu erklären scheinen; und daß wir uns wenigstens in Acht nehmen, daß uns der Ausdruck: Prinzipien weder täuscht, noch imponirt; daß sie uns also nicht für eine unbestrittne Wahrheit annehmen lassen, was wirklich und im besten Falle eine sehr zweifelhafte Vermuthung ist; wie dies die meisten (ich hätte fast gesagt alle) Hypothesen in der Naturwissenschaft sind."

Locke konnte seine Ansichten, wenn er sah, daß er sich geirrt habe, leicht ändern. Er nahm Gedanken, welche er in unreifer Form veröffentlicht hatte, gerne zurück; denn, wie er sagte, er hatte mehr Interesse daran, eine eigne Ansicht, wenn sie ihm der Wahrheit zuwider schiene, aufzugeben, als der eines Andern zu widersprechen. Er hatte einen gerechten, unheilbaren Argwohn gegen alle „dicken Bände, die durch zweideutige Worte angeschwollen waren". Er wußte, wie viel Taschenspielerei mit Worten getrieben wird, zum Theil bewußt, zum Theil unbewußt, immer verderblich. „Unbestimmte und bedeutungslose Redensarten und Mißbräuche der Sprache haben so lange für Geheimnisse der Wissenschaften gegolten, und schwere falsch verwendete Worte mit geringem oder gar keinem Sinn haben durch Verjährung ein solches Recht, irriger Weise für tiefe Gelehrsamkeit und erhabne Speculation genommen zu werden, daß es nicht leicht sein wird, weder die, welche sprechen, noch die, welche ihnen zuhören, zu überzeugen, daß sie nur der Deckmantel für Unwissenheit und ein Hinderniß für wahre Wissenschaft sind. Dieses Heiligthum der Eitelkeit und Unwissenheit niederzubrechen, wird sicherlich der menschlichen Erkenntniß von einigem Nutzen sein."

Locke hatte einen analytischen Geist. Er wünschte die Dinge zu verstehn und zu erklären, nicht sich rhetorisch darüber zu ergehn. Es gab Mysterien genug, die er gern bei Seite ließ; er wußte, daß die menschlichen Geistesvermögen beschränkt sind und unterwarf sich in Ehrfurcht der Unwissenheit in allem was

über seinen Horizont hinaus ging. Beugte er sich jedoch vor dem, was wesentlich geheimnißvoll ist, so eiferte er doch dafür, das, was wesentlich erkennbar ist, nicht in Geheimnisse einhüllen zu lassen. Was ein Geheimniß ist, bleibe ungestört; was aber nicht nothwendig ein Geheimniß ist, werde ans Tageslicht hervorgezogen. Erkenne die Grenzen deines Vermögens; über diese Grenzen hinausbringen zu wollen ist Thorheit; innerhalb dieser Grenzen Dunkel und Geheimniß hereinzulassen, sich unaufhörlich zu verwundern und immer anzunehmen, die Sache könne nicht so deutlich sein, als sie erscheine und etwas tiefer Liegendes nehme unsre Aufmerksamkeit in Anspruch — ist ebenfalls Thorheit.

Anders gearteten Geistern — die sich gern in den unbestimmten Regionen der Speculation verweilen und nur im intellectuellen Zwielicht sich wohl fühlen — ist Locke natürlich ein unangenehmer Lehrer. Er schmeichelt keinem ihrer Vorurtheile, geht auf keine ihrer Richtungen ein. Sie lassen sich Dunkelheit für Tiefe aufbinden und klagen ihn der Oberflächlichkeit an. Die Eulen erklären den Adler für blind. Sie ziehn das Zwielicht vor; er „Schwelgt im Lächeln des Himmels". Sie spotten über seine „Seichtigkeit". Sie machten mich durch ihre Wiederholung stutzig und ich begann zu denken meine jugendliche Begeisterung für ihn möchte voreilig gewesen sein. Das Sprichwort sagt: „Schwärze nur immer an; etwas bleibt doch hängen!" So war es mit Locke. Wiederholte Verkleinerung hatte sein Bild in meiner Seele etwas entstellt. Die Zeit kam jedoch, wo ich, wegen dieser Geschichte die „Abhandlung über die menschliche Erkenntniß" noch einmal, sorgfältig mit der Feder in der Hand zu lesen hatte; und so wurde John Locke's Bild in mir glänzender als zuvor wieder aufgefrischt. Seine Bescheidenheit, seine Ehrlichkeit, seine Wahrhaftigkeit, sein grades Wesen hatte ich nie bezweifelt; jetzt aber hat sich mir die Kraft und Originalität seines Geistes, sein geistvoller Gesprächsstil, seine geduldige Analyse, wodurch er uns ein so großes Gedankenfeld eröffnet hat und vor Allem die Männlichkeit seines wahrhaft praktischen Verstandes so mächtig eingeprägt, daß ich überzeugt bin, die beste Antwort, die man seinen Verleumdern geben kann, ist: „Les't ihn!" Von der

Gemeinschaft mit einem Geist, wie der seinige, kann nur Gutes kommen. Er deutet ebenso viel an, als er lehrt.

3. Locke's Methode.

„Man kann sagen, Locke habe die Wissenschaft der Metaphysik geschaffen," sagt D'Alembert, „ungefähr ebenso wie Newton die Physik geschaffen hat." „Um die Seele, ihre Ideen und Eindrücke zu verstehen, studirte er keine Bücher, die würden ihn irre geleitet haben; er begnügte sich damit, in sich zu gehn, und nachdem er, so zu sagen, sich selbst eine lange Zeit betrachtet hatte, gab er in seiner Abhandlung den Spiegel heraus, in dem er sich gesehen hatte. Mit Einem Wort, er reducirte die Metaphysik auf das, was sie sein sollte, nämlich die Experimentalphysik des Geistes." *)

Dies ist ein großes Lob und kommt von einer hohen Autorität, aber wir fürchten, es ist nur mit einiger Einschränkung zulässig. Locke hat keine große Entdeckung gemacht, welche der Wissenschaft eine andre Gestalt gegeben. Er war nicht einmal der Erste, der seinen Blick nach innen richtete. Descartes und Hobbes waren vor ihm dagewesen.

Dennoch hatte Locke seine Methode; eine Methode, die ihm ganz eigenthümlich angehörte. Andre vor ihm hatten einen flüchtigen Blick nach innen gerichtet und darüber dogmatisirt, was sie gesehen. Er beobachtete zuerst die Vorgänge des Geistes ruhig, und wollte bei seiner Beobachtung die verschwindenden Gedanken überraschen und ihnen das Geheimniß ihrer Verbindungen ablauschen. Er ist der Begründer der modernen Psychologie. Durch ihn werden die Fragen der Philosophie kühn und wissenschaftlich auf die ursprüngliche Untersuchung der Grenzen des menschlichen Erkenntnißvermögens zurückgeführt. Durch ihn wird die Geschichte der Entwicklung und Verbindung der

---

*) „En un mot, il réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être, en effet, la physique expérimentale de l'âme." Discours prélim. de l'Encyclopédie.

Gedanken begonnen. Andre hatten sich mit den Gedanken begnügt, wie sie sie vorfanden; Locke forschte mit Fleiß nach dem Ursprung aller unsrer Gedanken. Um seine Psychologie zu vollenden, hätte er eine Untersuchung über den Ursprung unsrer Geistesvermögen eröffnen sollen.

Victor Cousin, der als Rhethoriker fortdauernd mit dem klaren und analytischen Locke in Streit liegt, macht eine besondre Beschwerde daraus, daß er und seine Schule die Frage nach dem Ursprung der Ideen als eine fundamentale behandelt habe. „Von Locke," fährt er fort, „schreibt sich die Sitte her, sich an Wilde und an Kinder zu wenden, die so schwer zu beobachten sind; für die Eine Klasse nämlich, müssen wir uns auf die Berichte von Reisenden verlassen, die oft von Vorurtheilen eingenommen und der Sprache des Landes nicht kundig sind, das sie besucht haben; für die andre Klasse (die Kinder), sind wir auf sehr zweideutige Zeichen beschränkt." *)

Locke suchte Thatsachen über den Ursprung der Ideen zu sammeln, und dies ist ein Verfahren, welches von der wahrhaft wissenschaftlichen psychologischen Forschung unzertrennlich ist. Vielleicht ist keine Quelle des Irrthums reicher gewesen, als die Hartnäckigkeit, womit die Menschen zu allen Zeiten auf ihre Ideenassociation als unwiderstehliche, als ursprüngliche und universelle Wahrheiten geblickt haben. Eine kleine Analyse, eine geringe Beobachtung von Geistern, die den Einflüssen entrückt waren, wodurch solche Associationen genährt wurden, bewies, daß diese Associationen keine allgemeine Wahrheiten, sondern nichts als einfache Associationen waren. Gerade weil die Menschen gebildete Geister analysirt haben, sind sie zu falschen Resultaten gelangt; hätten sie ihre Analyse mit der eines ungebildeten Geistes zusammengehalten, so möchten sie einige Einsicht erlangt haben. Der Einwand gegen Locke's Verfahren konnte nur von Männern ausgehen, die Psychologie ohne vorhergängige Bekanntschaft mit der Physiologie studiren, und das ist, obwohl sie es nicht wissen, dasselbe, als wenn man Functionen studirte, ohne

*) Histoire de la Philos. 17me leçon.

alle Kenntniß ihrer Organe. Locke war der Erste, der systematisch in der Geschichte der Entwicklung des Geistes nach Antwort auf manche fundamentale Fragen der Psychologie forschte; und er ist dafür getadelt worden, in demselben Geiste, welcher den Spott gegen John Hunter seinem Amts- und Zeitgenossen, eingab; weil dieser vortreffliche Anatom in der vergleichenden Anatomie eine Aufklärung für manche anatomische Probleme suchte. Heutiges Tags ist kein wohlunterrichteter Forscher unwissend über die Thatsache, daß vergleichende Physiologie und Embryologie unsre sichersten Führer in allen biologischen Fragen sind, blos, weil wir in ihnen die Probleme allmälig von vielen Verwicklungen befreit sehen, welche in höhern und vollständiger entwickelten Organismen unsre Forschungen vereiteln. Locke sah deutlich genug, daß die Philosophen gewohnt waren, ihre eignen Geister als Vorbilder des menschlichen Geistes zu betrachten, während ihre Geister, die mit falschen Begriffen angefüllt und durch Vorurtheile verkrüppelt waren, keineswegs als Vorbilder genommen werden konnten; denn wenn man auch zugab, daß die meisten ihrer Begriffe wahr wären, so waren doch diese wahren Begriffe keineswegs Theile von dem, womit die Geister im Allgemeinen ausgestattet sind. Er suchte seine Aufklärung in solchen Geistern, die nicht so verkrüppelt waren.

Sein Zweck war „den Anfang, die Gewißheit und den Umfang der menschlichen Erkenntniß zu erforschen". Hierauf wurde er durch eine Unterredung mit Freunden gebracht. „Der Streit wurde warm, und nachdem wir uns eine Zeit lang den Kopf zerbrochen hatten, ohne der Lösung der Zweifel, die uns beschäftigten, näher zu kommen, fiel es mir ein, daß wir einen unrichtigen Weg einschlugen, und daß es nothwendig sei, ehe wir uns auf Untersuchungen dieser Art einließen, unsre Geistesvermögen zu untersuchen und herauszubringen, mit welchen Gegenständen unser Verstand sich zu befassen geeignet sei oder nicht" *).

*) Hegel giebt zu, daß dies Verfahren einen Schein für sich hätte; hält es aber für nicht weniger absurd, als wenn man nicht eher ins

Der Plan, den er sich vorzeichnete, ist folgender:

„Zuerst werde ich nach dem Ursprung der Ideen, Begriffe, oder was man sie sonst nennen mag, forschen, welche ein Mensch beobachtet, und deren er sich in seinem Geiste bewußt ist; und nach der Art und Weise, wodurch der Verstand mit ihnen versehen wird.

Zweitens werde ich zu zeigen versuchen, was für eine Erkenntniß der Verstand durch diese Ideen hat, und welche Gewißheit, welche Rechtfertigung und welche Ausdehnung diese Erkenntniß hat.

Drittens werde ich eine Untersuchung anstellen über die Natur und die Gründe für Glauben und Meinung. Darunter verstehe ich die Zustimmung, welche wir einer Behauptung als wahr geben, von deren Wahrheit wir noch keine gewisse Kenntniß haben; und wir werden Gelegenheit finden, die Gründe für diese Zustimmung und ihre Grade zu untersuchen."

Hier sehen wir die Frage, die so oft über die Bedeutung von Locke's Forschung über angeborne Ideen erhoben worden ist, aufs Bestimmteste entschieden. „Für Locke und seine Schule," sagt Cousin mit Recht, „ist das Studium des Verstandes das Studium der Ideen; daher kommt der neuerdings berühmte Name: Ideologie; um die Wissenschaft vom Geist damit zu bezeichnen." Allerdings war, wie wir gezeigt haben, der Ursprung der Ideen die wichtigste von allen Fragen; auf ihr beruhte das ganze Problem der Philosophie.

Je nach dem Ursprung unsrer Ideen können wir ihnen Geltung zuschreiben. Wenn sie ein menschliches Erzeugniß und eine menschliche Entwicklung sind, so werden sie nothwendig an der menschlichen Beschränkung Theil nehmen. Wie Pascal sehr gut sagt: „Si l'homme commençoit par s'étudier lui-même, il verroit combien il est incapable de passer outre. Comment pourroit-il se faire qu'une partie connût le tout?"

Locke hat uns einige Andeutungen über den Zustand der

Wasser gehen wollte, als bis man schwimmen gelernt hätte. S. Encyclopädie § 10; wo er ausführt, man müsse schon erkennen, ehe man das Instrument der Erkenntniß prüfen könnte.

Ansichten, in Bezug auf angeborne Ideen gegeben, die angeführt zu werden verdienen. „Man hat mir gesagt, ein kurzer Auszug aus dieser Abhandlung, welcher 1688 gedruckt wurde, sei von Einigen, die ihn nicht gelesen, verurtheilt worden, weil darin die angebornen Ideen geleugnet würden. Sie schlossen nämlich zu voreilig, wenn man keine angebornen Ideen annähme, so würde wenig übrig bleiben, sowohl von dem Begriff des Geistes, als auch von dem Beweise für denselben." Wo er den Inhalt des Kapitels, welches die angebornen Ideen widerlegen soll, wiederholt, sagt er: „Ich weiß nicht, wie absurd dies den Meistern in der Demonstration erscheinen mag, und wahrscheinlich wird es Niemand auf das erste Mal, das er es hört, verdauen."

Locke's Untersuchung war völlig psychologisch; obgleich er Medicin studirt hatte, so giebt er sich doch niemals physiologischen Speculationen hin, in denen seine Nachfolger Hartley und Darwin sich gefielen. Ideen, und nur Ideen regten seine Analyse an. Dugald Stewart hat bemerkt, in der Abhandlung sei keine einzige Stelle, die nach dem anatomischen Theater oder dem chemischen Laboratorium schmecke.

„Wenn ich durch diese Untersuchung über das Wesen des Verstandes seine Vermögen entdecken kann, wie weit sie reichen, welchen Dingen sie in irgend einem Grade angemessen sind, und wo sie uns im Stich lassen, so denke ich, es wird nützlich sein, den geschäftigen Geist des Menschen zu bewegen, vorsichtiger darin zu sein, sich mit Dingen abzugeben, die sein Fassungsvermögen übersteigen; inne zu halten, wo er am äußersten Ende seines Zügels ist, und sich bei ruhiger Unwissenheit über Dinge zu begnügen, welche sich bei näherer Untersuchung als über seine Fähigkeiten hinausgehend erweisen. Dann würden wir vielleicht nicht so vorschnell sein, aus vorgeblichem, allgemeinem Wissen Fragen zu erheben, und uns und Andre mit Dingen in Verlegenheit zu setzen, für die sich unser Verstand nicht eignet, und von denen wir in unserm Geist keine klaren und deutlichen Begriffe bilden können; oder von denen wir (wie dies wohl nur zu oft geschehen ist) überhaupt gar keine Begriffe haben. Die Menschen haben alle Ursache, mit dem zufrieden zu sein, was

Gott gedacht hat, das sich für sie eigne; denn er hat ihnen, wie St. Peter sagt, gegeben Alles, was zum Leben und zur Glückseligkeit nothwendig ist πάντα πρὸς ζωὴν καὶ εὐσεβείαν; und hat ihnen die Entdeckung einer behaglichen Einrichtung dieses Lebens und des Weges, der zu einem bessern führt, zugänglich gemacht. Wie sehr auch ihre Erkenntniß hinter einem allgemeinen und vollkommnen Begreifen Alles dessen was ist, zurückbleiben mag, so sichert sie ihnen doch, was sie am meisten angeht, daß sie nämlich Licht genug besitzen, um sich zu der Erkenntniß ihres Schöpfers und zu der Einsicht in ihre eignen Pflichten leiten zu lassen. Die Menschen finden Stoff genug, ihre Köpfe und ihre Hände damit zu beschäftigen, mit Abwechslung, mit Lust und Befriedigung, wenn sie nicht keck mit ihrer eignen Verfassung sich überwerfen, und den Segen wegwerfen wollen, womit ihre Hände gefüllt sind, bloß weil diese nicht groß genug sind, Alles zu ergreifen.

„Wir werden nicht viel Grund haben, uns über die Beschränktheit unsers Geistes zu beklagen, wenn wir ihn nur auf das verwenden wollen, was uns nützlich werden kann, denn dazu ist er fähig genug; und es wäre ein unverzeihlicher und kindischer Eigensinn, wenn wir den Nutzen unsrer Einsicht unterschätzen und ihre Ausbildung zu den Zwecken, wofür sie uns gegeben ist, vernachlässigen wollten; bloß, weil es Einiges giebt, was ihrem Bereiche entrückt ist. Es wäre keine Entschuldigung für einen faulen und nachlässigen Diener, wenn er sein Geschäft beim Kerzenlicht nicht thun wollte, unter dem Vorwande, es fehle ihm der volle Sonnenschein. Die Kerze, die in uns aufgesteckt ist, scheint hell genug für alle unsre Bedürfnisse.

„Wenn wir unsre Kräfte kennen, so werden wir besser wissen, was wir mit Hoffnung auf Erfolg unternehmen können; und wenn wir unsre Geistesvermögen richtig gemustert und eine Abschätzung davon gemacht haben, was wir von ihnen erwarten können, so werden wir nicht geneigt sein, weder still zu sitzen, und unsre Gedanken gar nicht in Thätigkeit zu setzen, aus Verzweiflung, irgend etwas zu erkennen, noch werden wir auf der andern Seite Alles in Frage stellen und alle Wissenschaft leugnen,

weil Einiges nicht verstanden werden kann. Es ist dem Seemann von großem Nutzen, die Länge seiner Leine zu kennen, obgleich er damit nicht alle Tiefen des Oceans ergründen kann. Es genügt ihm zu wissen, daß sie lang genug ist, den Grund an solchen Stellen zu erreichen, wo es nöthig ist für die Richtung seiner Fahrt und zur Warnung vor Klippen, auf die er zu seinem Verderben stoßen könnte . . . Dies gab den Anstoß zu der Abhandlung über die Erkenntniß; denn ich dachte, der erste Schritt zur Lösung verschiedner Untersuchungen, denen sich der menschliche Geist leicht hingeben möchte, wäre, unsern Verstand selbst in Betracht zu ziehn und zu untersuchen, wofür er sich eigne. Bis das geschehn sei, fürchtete ich, wir begännen am unrichtigen Ende und suchten vergebens nach Befriedigung im ruhigen und sichern Besitz von Wahrheiten, die uns am wichtigsten wären, während wir unsre Gedanken in dem großen Ocean des Daseins losließen, als wäre diese grenzenlose Ausdehnung der natürliche und unbezweifelte Besitz unsers Verstandes, worin nichts seiner Entscheidung entzogen wäre oder seinem Begriff entschlüpfen könnte. Wenn die Menschen so ihre Forschungen über die Grenzen ihres Vermögens ausdehnen und ihre Gedanken sich in die Tiefen verirren lassen, wo sie keinen Fuß fassen können; so ist es kein Wunder, daß sie Fragen erheben und Streitigkeiten vermehren, welche nie zu einer klaren Entscheidung kommen und nur dazu geeignet sind, ihre Zweifel aufrecht zu erhalten und zu vermehren und sie zuletzt gänzlich im Skepticismus zu bestärken.

Locke's Geist war unmetaphysisch, und seine objective Richtung führte ihn zu einer klaren Erkenntniß des scholastischen Irrthums über die Wesenheiten, d. h. die Existenz von Wirklichkeiten, welche allgemeinen Begriffen entsprächen. Er zeigte, daß, was Jahrhunderte lang als Wesenheiten der Arten gegolten hätte, nur die Bedeutung ihrer Namen wäre; und ich stimme mit Mill überein und halte dies für einen der werthvollsten Dienste unter den vielen, die Locke der Philosophie geleistet.

Man muß jedoch hinzufügen, daß Locke, während er den Urirrthum ausrottete, nicht im Stande war, die Frucht desselben abzuschütteln. Er unterschied zwei Arten von Wesenheiten, reelle

und nominelle. Seine nominellen Wesenheiten waren die der Arten. Aber er gestand auch reelle Wesenheiten zu, oder Wesenheiten individueller Objecte, welche er für die Ursachen der sinnlichen Eigenschaften dieser Objecte hielt. „Wir wissen nicht," sagte er, „was diese Wesenheiten sind (und dieses Eingeständniß machte die Fiction verhältnißmäßig unschädlich); wenn wir es aber wüßten, so könnten wir aus ihnen allein die sinnlichen Eigenschaften des Gegenstandes demonstriren; wie die Eigenschaften eines Dreiecks aus seiner Definition demonstrirt werden." *)

Die entschiedne Weise, in der Locke sich von den Ontologen trennt, ist historisch bemerkenswerth, und giebt auch seinen weitern Speculationen ihre Färbung.

4. Der Ursprung unsrer Ideen.

Hobbes hatte mit Gassendi gesagt: Alle unsre Ideen wären aus der Sinnlichkeit abgeleitet, nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Locke, der ein bloßer Popularisirer von Hobbes genannt worden ist, sagte, es gäbe nicht eine, sondern zwei Quellen, und diese beiden wären die Sinnlichkeit und die Reflexion. Er trennte sich entschieden von den Vertheidigern der angebornen Ideen, oder der Wahrheiten, die von der Erfahrung unabhängig wären, und erklärte, alle unsre Erkenntniß gründe sich auf Erfahrung. Von den Gassendianern trennte er sich ebenso entschieden. Sie sahen keine andre Quelle der Ideen, als die Sinnlichkeit. Er dagegen erklärte, obgleich die Sinnlichkeit eine große Quelle unsrer Ideen wäre, so gäbe es doch „noch eine andre Quelle, woraus die Erfahrung unsre Erkenntniß mit Ideen versorge". Und diese Quelle, „obgleich sie nicht Sinnlichkeit ist, da sie mit äußern Objecten nichts zu thun hat, so ist sie ihr doch sehr ähnlich und könnte sehr passend innre Sinnlichkeit genannt werden"; er nennt sie Reflexion.

Nachdem Dugald Stewart den weitverbreiteten Irrthum aufgezeigt hat, daß Locke der Urheber der sogenannten Sensualisten

*) Mill's Logik I, 126.

sei, brauchen wir wenig Zeit auf die Frage zu verwenden, ob Locke gelehrt hat, daß alle Erkenntniß auf die Sinnlichkeit zurückzuführen sei, oder nicht. Die Stellen, welche dem gewöhnlichen Irrthum widersprechen, sind zahlreich und entscheidend. Dugald Stewart hat mehrere ausgewählt; die Eine, die wir eben citirt haben, ist aber wohl deutlich genug. Die Reflexion, sagt er, ist zwar nicht Sinnlichkeit, kann aber analog als innrer Sinn betrachtet werden. Um jedoch alles Mißverständniß zu vermeiden, so wollen wir hier seinen Beweis für die Existenz Gottes anführen, den er mit folgenden Worten zusammenfaßt: „Es ist mir klar, daß wir ein gewisseres Wissen von dem Dasein Gottes haben, als von irgend Etwas, was uns unsre Sinne nicht unmittelbar entdeckt haben; ja, ich kann wohl sagen, wir wissen sichrer, daß es einen Gott giebt, als daß es irgend etwas außer uns giebt" (IV. Buch, X. Cap.).

Die Geschichtschreiber haben Locke nicht das verdiente Lob zuerkannt für den bedeutenden Fortschritt, den er zur Lösung der großen Frage nach dem Ursprung der Erkenntniß machte. Während Leibnitz bis in den Himmel erhoben worden ist, weil er diese Lehre in einem Epigramm ausgedrückt, hat man Locke nicht nur um seinen Anspruch gebracht, sondern ihn auch noch seinem Nebenbuhler aufgeopfert. Gewöhnlich wird gesagt, Locke führte alle Erkenntniß auf die Sinnlichkeit zurück; dann kam Leibnitz, nahm den alten Satz an: nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nahm ihn aber nur als halbe Wahrheit an, und fügte also hinzu: nisi ipse intellectus." Nun hat aber zuerst Locke den Satz nicht als die ganze Wahrheit angenommen, sondern gesagt, die Reflexion wäre eine zweite Quelle der Ideen. Ferner hat Dugald Stewart bemerkt: Leibnitzens Zusatz drücke weiter nichts aus, als die Lehre Locke's, welcher sagt: „Aeußere Gegenstände versehen den Geist mit Ideen sinnlicher Art; und der Geist versieht den Verstand mit den Ideen seiner eignen Operationen." Drittens, obgleich der Ausdruck epigrammatisch ist, und darum einen solchen Erfolg in der Welt gehabt hat, als Epigramme gewöhnlich erlangen, so hält er doch die Prüfung nicht aus. Wenn man das Wortgeklingel ausnimmt, wie flach ist der Ausdruck: die Intelligenz

in der Intelligenz! Gesetzt, Einer sagte: „Ich habe kein Geld in meiner Börse, ausgenommen meine Börse selbst.“ Wenn Jemand das sagte, so wäre dies kaum weniger abgeschmackt. Denn wenn die Scholastiker sagten: In der Intelligenz wäre nichts, als was nicht vorher in der Sinnlichkeit gewesen, so meinten sie nicht, daß die Intelligenz dasselbe sei, als die Sinnlichkeit; sie meinten, die Intelligenz würde mit keinen Ideen, Begriffen oder Auffassungen versorgt, welche nicht durch die Sinnlichkeit dargeboten wären; sie meinten, die Sinne wären die Eingänge zur Seele.

Dr. Whewell billigt das Epigramm, und gegen Sharpe's Einwand, wir könnten nicht sagen, die Intelligenz sei in der Intelligenz, erwidert er: diese Bemerkung ist offenbar nichtig; denn die Vermögen der Erkenntniß (welche das sind, was der Beweis gegen die Sensualisten uns erhalten will) können wohl so angesehen werden, als wären sie in der Erkenntniß; und mit ebenso vielem Recht, als wir sagen können, daß in ihr die Eindrücke sind, die aus der Sinnlichkeit hergeleitet werden.“ Wir geben zu bedenken, daß „die Vermögen“ der Erkenntniß „nicht Alles sind, was für die Beweise gegen die Sensualisten reservirt werden muß“ (wenn die Lockianer gemeint sind, und nur gegen sie richtete sich Leibnitz) aus dem einfachen Grunde, daß die Vermögen nie geleugnet wurden*). Die Gegner haben der Locke'schen Schule eine solche Auffassung zugeschrieben, kein Mitglied der Schule hat sie je ausgesprochen. Die Frage war nie: Haben wir eine Erkenntniß, und hat diese Erkenntniß gewisse Vermögen? Die Frage war einfach: was ist der Ursprung unsrer Ideen, sind sie zum Theil angeboren, oder sind sie ganz und gar erworben, und wenn das, ist die Sinnlichkeit ihr einziger Eingang?

Auf diese deutliche Frage antworteten Einige: „Die Sinn-

*) Locke spricht oft von den Geistesoperationen als ausgehend von Kräften, die ihm inne wohnten und eigenthümlich wären; er sagt auch: „So ist die erste Fähigkeit der menschlichen Intelligenz die, daß der Geist geeignet ist, die Eindrücke, die auf ihn gemacht werden, zu empfangen, entweder durch die Sinne von äußern Gegenständen, oder durch seine eignen Operationen, wenn er auf sie reflectirt.“ Essay II, Kap. I. § 24.

lichkeit ist der Ursprung aller unsrer Ideen." Locke antwortete: „Sinnlichkeit und Reflexion sind die Quellen aller unsrer Ideen."

Leibnitz erwiderte: „Es ist nichts in der Intelligenz, was nicht vorher in der Sinnlichkeit gewesen, außer der Intelligenz selbst." Die letztere Bemerkung trifft die Frage gar nicht, und doch hat sie viele Seiten voll Lobsprüche hervorgerufen, wobei Locke zurückgesetzt und ihm vorgeworfen wird, er habe die bedeutende Thatsache übersehn, daß der Mensch ebenso wohl eine Intelligenz, als Sinn hat. Als diese Darstellung einmal aufgebracht war, setzte sie ihren Siegeslauf fort. Die Menschen sind meist wie die Schafe, sie folgen immer dem Leithammel: was Einer kühn versichert, das sagt der andre kühn ihm nach; ein dritter überliefert es einem vierten, und die Versicherung wird zum überlieferten Urtheil verhärtet. Einer, der mehr Ernst und Unabhängigkeit hat, als die andern, untersucht die Sache, entdeckt den Irrthum, weist ihn nach; aber die Ueberlieferung rollt ungestört in ihrem Laufe fort. Ich erwarte nicht, daß ich den überlieferten Irrthum über Locke erschüttern werde. Dennoch mußt' ich ihn hervorheben. Locke leitet nicht all' unsre Erkenntniß aus der Sinnlichkeit ab; und Leibnitz hat durch sein nur zu berühmt gewordnes: nisi ipse intellectus nichts hinzugefügt *).

Unter Sinneneindrücken versteht Locke die einfache Wirkung der äußern Gegenstände durch die Sinne. Der Geist ist dabei völlig passiv. Man kann also sagen: Die Sinne versorgen den Geist mit einem Theile seines Stoffs. Unter Reflexion versteht er den innern Sinn, vermittelst dessen der Geist seine eignen Operationen beobachtet. Dies giebt den zweiten und letzten Theil des Stoffs her, aus dem der Geist Erkenntniß bildet. „Wenn gefragt wird," sagt er, „wann ein Mensch Ideen zu haben beginne, so denke ich ist die richtige Antwort, wenn er zuerst sinnliche Eindrücke hat. Denn da keine Ideen im Geiste zu sein

*) Leibnitz selbst sagt, wo er den Unterschied macht: „Cela s'accorde assez avec votre auteur de l'Essai, qui cherche une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature." Nouveaux Essais. II, c. I,

scheinen, ehe die Sinne welche eingeführt haben, so finde ich, daß Ideen in der Erkenntniß von gleichem Alter mit der Sinnenauffassung sind.“ Dies heißt entschieden gegen die angebornen Ideen auftreten, ist aber ein sehr roher und unvollständiger Gesichtspunkt.

Plato vergleicht sehr fein die Seele mit einem Buch, dessen Schreiber die Sinne sind*). Aber Schreiben ist erst nach einer Reihe von Versuchen möglich; die Hand muß sich üben, ehe sie sich zu der Festigkeit, Buchstaben zu bilden, befähigt; ebenso müssen die Sinne durch Wiederholung lernen auf der tabula rasa des Geistes erkennbare Eindrücke zu bilden.

Locke setzt seinen Bericht über den Ursprung unsers Wissens so fort: „Mit der Zeit reflectirt dann der Geist auf seine eignen Operationen mit den Ideen, die er durch Sinneneindrücke gewonnen, und erwirbt dadurch eine neue Sorte von Ideen, die ich Reflexionsideen nenne. Dies sind die Eindrücke, welche durch äußre Gegenstände, die dem Geiste äußerlich sind, auf die Sinne gemacht werden, und seine eignen Operationen, die von innern Kräften, welche ihm selbst angehören, ausgehn, welche, wenn vom Geist auf sie reflectirt wird, ebenfalls Gegenstände der Beobachtung werden und, wie ich schon gesagt habe, das Ursprüngliche von aller Erkenntniß sind. Also ist das erste Vermögen der menschlichen Erkenntniß, daß der Geist geeignet ist, die Eindrücke aufzunehmen, die auf ihn gemacht werden, entweder durch äußre Gegenstände vermittelst der Sinne, oder durch seine eignen Operationen, wenn er auf sie reflectirt. Dies ist der erste Schritt, welchen der Mensch zur Entdeckung all' der Begriffe thut, die er naturgemäßer Weise jemals in dieser Welt haben wird, und die Grundlage, worauf er sie aufzubauen hat. Alle jene erhabnen Gedanken, welche über die Wolken hinaus und hoch in den Himmel hineinreichen, entspringen hier und fußen hierauf; in seinem ganzen bedeutenden Umfange, worin der Geist sich ergeht, in all den entfernten Speculationen, wodurch er gehoben

*) Philebus p. 192, ed. Bekker. Im Text sind nicht Plato's Worte, aber der Sinn gegeben.

zu sein scheint, kommt er kein Jota über die Ideen hinaus, welche Sinnlichkeit und Reflexion seiner Betrachtung dargeboten haben.

„Wenn die Erkenntniß einmal mit diesen einfachen Ideen versehen ist, hat sie die Kraft, sie zu wiederholen, zu vergleichen und zu vereinigen, selbst zu einer fast unendlichen Mannigfaltigkeit, und kann so nach Gefallen neue verwickelte Ideen bilden. Aber es liegt nicht in der Macht selbst des erhabensten Genies oder der ausgebreitetsten Erkenntniß durch irgendwelche Schnelligkeit oder Mannigfaltigkeit des Denkens im Geist eine einzige neue einfache Idee zu erfinden oder zu bilden, die nicht auf dem oben erwähnten Wege in ihn aufgenommen worden wäre."

Wer diese Stellen aufmerksam überlegt, oder die Abhandlung über die Erkenntniß mit der Absicht durchgeht, um zu erfahren, was die Stellung wirklich war, die Locke einnahm, wird, glaube ich, bald zu der Ueberzeugung gelangen, daß Locke zwar die Existenz eines thätigen Geistes annimmt (also Geistesvermögen, welche durch Einwirkung äußrer Gegenstände vermittelst der Sinne zur Thätigkeit angeregt zu werden, fähig sind); daß er aber über diese Geistesvermögen selbst, und über den psychologischen Hergang in Unentschiedenheit und Confusion war; deswegen konnte er auch allen Einwürfen, welche die andre Schule geltend machte, nicht gehörig begegnen.

Von der sensualistischen Schule unterscheidet er sich durch den Mangel irgend eines Gedankens an die Entwicklung der Vermögen aus den Sinneneindrücken. Er nannte die Sinnlichkeit die Versorgerin des Geistes mit Nahrung; er sah den Geist nicht als selbst aus der Sinnlichkeit entwickelt an. Was die Ideen betraf, so war der Geist eine tabula rasa, ehe er von der Erfahrung beschrieben worden war; aber in Beziehung auf die Vermögen war der Geist — etwas, was er sich nie klar gemacht hatte.

Obgleich er daher stark im Argumentiren gegen die angebornen Ideen und gegen die Versuche, eine Erkenntnißquelle, unabhängig von der Erfahrung, festzustellen, war, so hatte er doch nur verworrene Begriffe über das, was der Geist sei, dessen Existenz er annahm, ebenso darüber, welche Verhältnisse von

Abhängigkeit zwischen den Vermögen des Geistes und den Sinneneindrücken existirte. Mit Einem Wort, die elementaren biologischen Thatsachen ahnte er nicht, und daher war manches Unbefriedigende in seiner Auseinandersetzung, was die Gegner auch sehr schnell entdeckten.

Die Gegner jedoch und besonders Leibnitz, waren sehr übersichtig, wenn sie ihm schuld gaben, er hätte die Thatsache nicht anerkannt, worauf sie so viel Gewicht legten, nämlich daß wir Ideen haben, welche ihre Begründung im Geiste finden, und folglich eine Gewißheit besitzen, die in ihrer Universalität und Nothwendigkeit jede sinnliche Erkenntniß übertreffen. Diese Ideen werden, wie in der Mathematik, aus der Erkenntniß der Verhältnisse, welche zwischen unsern abstracten Ideen existiren, abgeleitet. Während also der Ursprung aller einfachen Ideen in der Sinnlichkeit liegt, und unsre Gewißheit nie über das hinausgehen kann, was so in der Erfahrung gegeben ist, sind doch die Verhältnisse dieser Ideen unter einander von allgemeiner apriorischer Gewißheit.

5. Elemente von Idealismus und Skepticismus in Locke.

Es ist gewiß, daß Locke weder ein Idealist, wie Berkeley, noch ein Skeptiker wie Hume war. Wenn wir jedoch aufmerksam untersuchen, werden wir in seiner Psychologie Elemente finden, welche sich leicht zu Beiden entwickelten.

Können wir die Dinge erkennen, wie sie sind? Descartes und seine Schüler nehmen dies an; ihr Kriterium ist die Klarheit und Deutlichkeit der Ideen. Locke sagte: „Deutliche Ideen von den verschiednen Sorten von Körpern, welche unter die Prüfung unsrer Sinne fallen, mögen wir wohl haben, aber angemessne Ideen, fürchte ich, haben wir von keinem einzigen darunter." Wenn Ideen auch noch so klar, so sind sie darum doch nie entsprechend, weil sie subjectiv sind. Aber Locke gelangte nur halbwegs zu dem Begriff der Erkenntniß, als einer subjectiven. Er dachte nicht, daß alle unsre Ideen Bilder, Copien von äußern

Dingen wären; aber er dachte ausdrücklich, daß unsre Ideen von dem, was er primäre Qualitäten nennt, Aehnlichkeiten von dem sind, was wirklich in den Körpern existirt, und fügt hinzu: „daß die Ideen, welche in uns durch secundäre Qualitäten hervorgebracht werden, gar keine Aehnlichkeiten mit ihnen haben. Es existirt nichts Aehnliches, wie unsre Ideen in den Körpern selbst. Sie sind in den Körpern, die wir nach ihnen benennen, nur eine Kraft, diese Sinneneindrücke in uns hervorzubringen."

Es ist merkwürdig, daß der letzte Satz ihn nicht zu dem Schluß führte, daß alle Eigenschaften, die wir in den Körpern bemerken, die Producte von Sinneneindrücken in uns sind, und daß wir es sind, die den Objectivursachen dieser Sinneneindrücke eine Form analog zu deren Subjectivwirkungen zuschreiben. Er selbst warnte uns, wir möchten also nicht denken (wie es wohl gewöhnlich geschieht) daß sie (die Ideen) genau die Bilder und Aehnlichkeiten von etwas dem Gegenstand Inhärirendem seien; denn die meisten dieser Sinneneindrücke seien im Geiste nicht mehr Abbilder von irgend etwas, das außer uns existire, als ihre Namen Abbilder unsrer Ideen sind, welche sie jedoch, wenn wir sie hören, in uns anregen." Und anderswo, „denn es ist nicht unmöglicher sich vorzustellen, daß Gott solche Ideen mit solchen Bewegungen verknüpfen sollte (nämlich mit Bewegungen von Objecten, die unsre Sinne afficiren) mit denen sie keine Aehnlichkeit haben, als daß er die Idee des Schmerzes mit der Bewegung eines Stückes Stahls verknüpfen sollte, welches unser Fleisch theilt; womit jene Idee keine Aehnlichkeit hat."

Aus diesen Stellen wird man sehen, wie klar Locke die subjective Natur eines Theils unsrer Erkenntniß verstand. Er wandte seine Prinzipien nicht auf die primären Eigenschaften an, vielleicht weil eingewurzelte Gedankenverbindungen das Gegentheil seinem Geiste zu fest eingeprägt. Jedermann wird gern zugeben, daß Licht, Wärme, Wohlgeruch, Geschmack u. s. w. keine Eigenschaften in den Körpern sind, welche in uns reproducirt werden, sondern daß sie nur Bedingungen unsrer Sinnlichkeit sind, wenn diese mit gewissen Körpern in gewisse Verhältnisse

gebracht wird. Wenige aber werden zugeben wollen, und in der That können nur Philosophen (die gewohnt sind, ihre feststehenden Ideen=Associationen aufzulösen) begreifen, daß primäre Eigenschaften, wie Ausdehnung, Festigkeit, Bewegung und Zahl etwas anders als reelle Eigenschaften von Körpern seien, von denen uns Abbilder eingedrückt würden. Und doch sind diese Eigenschaften nicht weniger subjectiv, als jene; sie kommen den Körpern gar nicht zu, ausgenommen als Kräfte, Sinneneindrücke in uns hervorzubringen. Es läßt sich beweisen, daß sie ebenso sehr die Wirkungen sind, die von Objecten in uns hervorgebracht werden, als die secundären Eigenschaften; und von den letztern giebt Jedermann zu, daß sie Wirkungen und nicht Abdrücke sind. Worin liegt der Unterschied? Worin die Schwierigkeit, zu begreifen, daß die primären Eigenschaften nicht den Körpern angehören? Darin, daß die primären Eigenschaften die unveränderlichen Bedingungen von Sinneneindrücken sind. Die secundären Eigenschaften sind nur veränderliche Bedingungen. Wir können keinen Körper wahrnehmen, der nicht ausgedehnt, der nicht solide (oder das Gegentheil), der nicht einfach oder vielfach, der nicht in Bewegung oder in Ruhe wäre. Diese Bedingungen sind unveränderlich. Aber ein Körper ist nicht nothwendig von einer besondern Farbe, einem besondern Geschmack, Geruch, einer besondern Wärme oder Glätte; er kann farblos, geschmacklos, geruchlos sein. Diese secundären Eigenschaften sind alle veränderlich; folglich hat die eine Sorte, weil sie unveränderlich ist, unauflösliche Ideen=Associationen in unserm Geiste hervorgebracht, so daß es uns nicht nur unmöglich ist, uns einen Körper vorzustellen, dem wir diese primären Eigenschaften nicht beilegen; sondern wir werden auch unwiderstehlich zu dem Glauben geleitet, daß die Körper, welche wir wahrnehmen, diese Eigenschaften sicherlich ganz unabhängig von uns besitzen. Es ist daher behauptet worden, der Schöpfer selbst könnte keinen Körper ohne Ausdehnung machen, denn ein solcher Körper ist unmöglich. Der Satz sollte heißen: „Es ist uns unmöglich, uns einen solchen Körper zu denken.“ Aber unsre unauflöslichen Ideen=Associationen sind keine Beweise für objective Wirklichkeit.

Daß wir einen Körper ohne Ausdehnung nicht denken können, ist richtig; aber daß, weil wir dies nicht denken können, das Gegentheil falsch sein müsse, ist abgeschmackt. Was wir in dieser Angelegenheit versichern können, ist nur, daß unsre Erkenntniß den Bedingungen unsrer Natur unterworfen sein muß. Diese Bedingungen sind keine Bedingungen der Dinge, sondern unsrer Organisation. Wären wir so beschaffen, daß alle Körper uns mit einem fühlbaren Grad von Wärme afficirten, so würden wir unwiderstehlich zu dem Schluß geführt worden sein, daß Wärme eine den Körpern inwohnende Eigenschaft sei; weil aber die Wärme bei verschiednen Körpern verschieden ist, weil einige warm, andre kalt sind, so hat sich hier keine unauflösliche Gedankenverbindung gebildet. Ebenso bei andern Eigenschaften.

Kehren wir aber zu Locke zurück. Er hat das Wesen unsrer Erkenntniß äußrer Dinge sehr gut angegeben, obgleich er primäre Eigenschaften ausnimmt. „Es ist klar," sagt er, „daß die Masse, die Gestalt und die Bewegung verschiedner Körper, die uns umgeben, verschiedne Eindrücke in uns hervorbringen; wie z. B. von Farben, Tönen, Geschmäcken, Gerüchen, Annehmlichkeit und Schmerz u. s. w. Da diese mechanischen Einwirkungen der Körper gar keine Verwandtschaft mit den Ideen haben, die sie in uns hervorbringen (denn es giebt keine denkbare Verbindung zwischen irgend einer Bewegung irgend eines Körpers, und irgend einer Wahrnehmung, einer Farbe oder eines Geruchs, den wir in unserm Geiste finden), so können wir keine deutliche Erkenntniß von solchen Operationen jenseits unsrer Erfahrung haben, und über sie nicht anders urtheilen, als über Wirkungen, die durch einen unendlich weisen Urheber hervorgebracht sind, und unser Begriffsvermögen vollkommen übersteigen."

Kurz darauf sagt er: „Wir können schließen, daß Dinge, welche, soweit unsre Beobachtungen reichen, fortdauernd regelmäßig vor sich gehen, nach einem Gesetze wirken, welches für sie besteht; aber nach einem Gesetz, welches wir nicht kennen; und so können wir, obgleich Ursachen stetig wirken und Wirkungen beständig aus ihnen erfolgen, dennoch so lange ihre Verbindungen und ihre Abhängigkeit von einander in unsern Ideen nicht

zu entdecken ist, nur eine experimentale Kenntniß von ihnen haben."

Hier haben wir Hume's Lehre von der Causalverbindung vorweggenommen.

Der Beweis der subjectiven Natur unsers Wissens ist nur ein Schritt zur Lösung der großen Frage. Der zweite Schritt, welcher gewöhnlich erst Berkeley und Hume zugeschrieben wird, wurde ebenfalls schon von Locke gethan. Man höre: „Da der Geist bei all' seinen Gedanken und Schlüssen keinen andern unmittelbaren Gegenstand, als seine eignen Ideen hat, welche allein er betrachtet oder betrachten kann, so ist es klar, daß unsere Erkenntniß sich nur um sie bewegt. Erkenntniß scheint mir also nichts andres zu sein, als die Wahrnehmung der Verbindung und Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung und des Widerstreits irgend welcher unsrer Ideen."

Dies ist die Hauptstütze des Idealismus und Skepticismus. Locke sah den Gebrauch vorher, der davon gemacht werden würde, und stellte das Problem mit merkwürdiger Schärfe hin. „Es ist offenbar, daß der Geist die Dinge nicht unmittelbar erkennt, sondern nur durch die Dazwischenkunft von Ideen, die er von ihnen hat. Unsre Erkenntniß ist daher nur so weit eine richtige, als eine Uebereinstimmung zwischen unsern Ideen und der Wirklichkeit der Dinge stattfindet. Aber was soll hier das Kriterium sein? Wie soll der Geist, wenn er nichts als seine eignen Ideen gewahr wird, wissen, daß sie mit den Dingen selbst übereinstimmen?" So hat er das Problem aufgestellt, welches einerseits vom Idealismus, andrerseits vom Skepticismus gelöst wurde. Sehen wir zu, wie er es löst. Es giebt zwei Sorten von Ideen, sagt er, die einfachen und die verwickelten; oder um moderner zu sprechen, Wahrnehmungen und Begriffe. Die erstern „müssen nothwendig das Product von Dingen sein, die auf den Geist in einer natürlichen Weise wirken, und solche Wahrnehmungen hervorbringen, wozu sie durch die Weisheit und den Willen unsers Schöpfers bestimmt und eingerichtet sind. Hieraus folgt, daß einfache Ideen keine Erdichtungen unsrer Phantasie, sondern die natürlichen und

regelrechten Productionen von Dingen außer uns sind, die wirklich auf uns einwirken; und daß sie so all' die Uebereinstimmung, welche sie haben sollen, oder welcher unser Zustand erfordert, mit sich führen: denn sie stellen uns die Dinge unter den Erscheinungen vor, welche sie geeignet sind, in uns hervorzubringen."

Dies zerhaut nun zwar den Gordischen Knoten des Scepticismus, läßt aber die Frage des Idealismus unbeantwortet; ja, wir werden sogleich sehen, wie Berkeley dem auswich, durch die Versicherung, Ideen stimmten mit den Dingen nicht überein, es sei in der That nichts in den Objecten, als die Ideen selbst, nichts, das den Ideen entspräche, denn die Ideen wären Objecte. Es ist ein deutliches und unumwundnes Geständniß der Relativität unsrer Erkenntniß, der Unmöglichkeit, jemals über die Sphäre unsers Bewußtseins hinauszukommen, und in das Wesen der Dinge einzudringen. Da die verwickelten Ideen aus einfachen Ideen gemacht sind, so brauchen wir ihre Ansprüche auf Unfehlbarkeit nicht zu untersuchen. Alle menschliche Gewißheit ist also nur eine relative. Ideen mögen wahr für uns sein, ohne daß sie deswegen absolut betrachtet, wahr zu sein brauchen. Dies ist Locke's Stellung. Er steht auf einem Felsenriff zwischen zwei gähnenden Abgründen. Dort will er stehen bleiben, und nicht weiter schreiten. Warum sollte er sich rühren, wenn er weiß, daß ein einziger Schritt ihn in einen grundlosen Schlund stürzen würde? Nein, er ist mit seinem Felsenriff zufrieden. „Die Angabe, die wir durch unsre Sinne von der Existenz von Dingen außer uns haben," sagt er, „ist zwar nicht gerade so gewiß als unser intuitives Erkennen oder die Deductionen unsrer Vernunft, welche sich mit den klaren abstracten Ideen unsers Geistes beschäftigen; es ist jedoch eine Angabe, welche den Namen der Erkenntniß verdient. Wenn wir uns überreden, daß unsre Geistesvermögen richtig thätig sind, und daß sie uns über die Existenz der Gegenstände, durch die sie afficirt werden, richtig unterrichten, so kann dies nicht für ein übel begründetes Zutraun gelten; denn mir scheint, Niemand kann im Ernste so skeptisch sein, daß er über die Existenz dessen, was er sieht und fühlt, in Ungewißheit sein sollte. Wenigstens Einer, der so weit im Zweifel geht (mag er

auch mit seinen eignen Gedanken sich darüber streiten), wird mit mir keinen Streit darüber haben; weil er nie wissen kann, ob ich wirklich etwas gegen seine Ansicht vorbringe. Was mich selbst betrifft, so denke ich, Gott hat mir Zeugniß genug über die Existenz der Dinge außer mir gegeben; denn durch ihre mannigfaltige Anwendung kann ich sowohl Freude als Schmerz in mir hervorbringen, was für meinen gegenwärtigen Zustand von großer Bedeutung ist. Wir können durch nichts, als durch unsre Geistesvermögen handeln, noch von Erkenntniß sprechen, ohne den Beistand dieser Vermögen, welche selbst zum Begreifen dessen, was Erkenntniß ist, eingerichtet sind."

Dann nimmt er auch den Einwand vorweg, daß „Alles, was wir sehen, hören, fühlen, schmecken, denken und thun, während unsers ganzen Daseins nur eine Reihe täuschender Erscheinungen eines langen Traumes ist, und daß daher unsre Kenntniß von irgend etwas fraglich wird." Er sagt: „Ich muß den, der dies sagt, bitten, sich zu überlegen, daß, wenn Alles ein Traum ist, dann auch er nur träumt, der diese Frage stellt, und daß so nicht viel darauf ankommt, daß ein Wachender ihm antworte. Wenn es ihm jedoch beliebt, so mag er träumen, daß ich ihm Folgendes antworte: Die Gewißheit der Dinge, die in der Natur existiren, ist, wenn wir das Zeugniß unsrer Sinne dafür haben, nicht nur so groß, als unsre Gestaltung sie erlangen kann, sondern auch, als unsre Lage sie braucht." Dies läßt den Idealismus ohne Antwort, erklärt aber den Skepticismus für leichtfertig: „denn," fährt er fort, „da unsre Vermögen nicht dem vollen Umfang des Daseins angemessen sind, noch einer vollkommnen, klaren, allumfassenden Erkenntniß der Dinge, die frei von allem Zweifel und allem Bedenken wäre, wohl aber unsrer Erhaltung angemessen sind, wie sie in uns sind, und der Nothdurft unsers Lebens entsprechen; so dienen sie unserm Zwecke gut genug, wenn sie uns nur sicher von den Dingen benachrichtigen, die passend oder unpassend für uns sind."

Daß dies sehr guter gesunder Menschenverstand ist, wird Jeder zugeben; aber es ist keine Antwort auf den Skepticismus. Hume sprach, wie wir später sehen werden, dieselben Meinungen aus;

aber der Unterschied zwischen ihm und Locke war, daß er wußte, solche Meinungen hätten keinen Einfluß auf die philosophische Frage, sondern nur auf die praktischen Angelegenheiten des Lebens; während Locke sich mit der praktischen Frage begnügte, und die philosophische zu beantworten verschmähte*).

Wir können diesen Abschnitt zusammenfassen in den Ausdruck, daß Locke die idealistischen und skeptischen Erörterungen, die aus seinen Prinzipien gefolgert werden möchten, deutlich vorhersah. Er selbst zog sie nicht, weil er sie für nichtig hielt. Er wußte wohl, daß alle menschliche Gewißheit nur relativ sei, daß menschliches Wissen nie das Wesen der Dinge, sondern nur die Art ihrer Wirkungen auf uns erfassen könne; er war mit dem Betrage von Wahrheit zufrieden, und „begnügte sich damit, in sorgloser Unwissenheit über die Dinge zu bleiben, welche über dem Bereich unsrer Fähigkeit hinausliegen". Der Hauptzweck der Abhandlung war, zu beweisen, daß alle Erkenntniß auf Erfahrung beruht. Als er dies einmal bewiesen, sah er ein, daß Erfahrung nur relativ sein könne, sie konnte nur unsre Erfahrung von den Dingen, und unsre Erfahrung konnte keine absolute Norm, sie konnte nur eine Norm für uns sein.

6. Locke's Kritiker.

Wir können den großen Engländer nicht verlassen, ohne von dem Tone zu sprechen, den einige seiner Kritiker angenommen. Er ist keineswegs ein verständiger gewesen. Daß man Spinoza, Hobbes und Hume falsch darstellt, ist begreiflich genug. Wenn die Leute erschrocken sind, so übertreiben sie, und verdrehen, was sie sehen, aus Furcht. Daß sie Kant, Fichte oder Hegel falsch darstellen, ist ebenso begreiflich. Das Abstracte der Speculationen und die Schwierigkeit der Sprache sind eine hinlängliche

---

*) Reid vermuthet, „Locke hätte eine Ahnung von dem System gehabt, welches Berkeley später aufstellte; obgleich er es für passend gehalten hätte, es in seiner eignen Brust zu unterdrücken." Nicht es zu unterdrücken, sondern es zu verschmähen.

Entschuldigung; daß sie aber Locke falsch darstellen, ist völlig unverantwortlich. Er war weder kühn in seiner Speculation, noch dunkel in seiner Schreibart. Sein Fehler war seine deutliche und ehrliche Sprache. Er suchte die Chemie des Geistes (wenn eine solche Metapher erlaubt ist) darzulegen und gab die unbestimmten und nichtigen Träume der Alchemie auf. Alle welche noch jetzt die undurchdringlichen Mysterien zu ergründen suchen und die Grenzen der menschlichen Erkenntniß nicht anerkennen wollen, behandeln Locke mit derselben hochmüthigen Verachtung, wie die ehrgeizigen Alchemisten die ersten Chemiker behandelten. Der Ton, in dem die meisten neueren Franzosen und Deutschen von Locke sprechen, berührt uns schmerzlich, der Ton, in welchem manche Engländer von ihm sprechen, ist unverzeihlich.

Daß sie ihn nicht verstehen, können sie nicht sagen. Seine Sprache ist vielleicht hin und wieder nachlässig und schwankend, aber was er meint, kann man immer aus dem Zusammenhange abnehmen. Er war nicht so durchsichtig, als Descartes oder Hobbes, aber er gab sich Mühe, sich verständlich zu machen, und zu dem Zweck variirte er seine Ausdrücke und drückte seine Meinung in mannigfaltigen Formen aus. Man muß ihn nicht buchstäblich nehmen, man kann sich auf keine einzelne Stelle verlassen, wenn sie nicht durch die ganze Haltung seiner Speculationen bestätigt wird. Wer nur so in die Abhandlung hineinsieht, wird Stellen finden, die sehr widersprechend zu sein scheinen; wer sie sorgfältig durchliest, wird Alles klar und zusammenhängend finden.

Der bekannteste von Locke's neuern Kritikern ist Victor Cousin. Er hat eine Prüfung und Widerlegung Locke's in allen wichtigen Punkten unternommen. Sein Name und seine leichtverständlichen Vorlesungen haben seiner Kritik große Bedeutung gegeben, aber sie ist sehr ungerecht und seicht. Wir können sie hier nicht prüfen, ein ganzer Band würde nicht ausreichen, alle seine Irrthümer aufzudecken. Nur Ein Beispiel seiner Ungerechtigkeit und eins seiner Seichtigkeit:

Wo er über das Prinzip der Reflexion spricht, sagt er:

„Zuerst verwechselt Locke hier offenbar Reflexion mit Bewußtsein. Reflexion ist, genau genommen, ohne Zweifel ein Vermögen, welches dem Bewußtsein analog, aber von ihm verschieden ist, und welches ganz besonders den Philosophen zukommt; während das Bewußtsein Jedem zukommt."

Wir antworten: Zuerst ist es so wenig klar, daß Locke Reflexion und Bewußtsein verwechselt, daß vielmehr seine ganze Abhandlung das Gegentheil beweist; sodann braucht Cousin das Wort Reflexion in einem besondern Sinne (nämlich als gleichbedeutend mit Speculation), zwingt Locke diese Bedeutung auf, und bringt so selbst den Widerspruch hervor! Hätte Cousin Locke richtig verstanden, so hätte er ihm so nicht beikommen können.

Es ist ganz richtig, in der Stelle, die Cousin anführt, ist die Reflexion auf die Operationen des Geistes beschränkt, aber wie gesagt, Locke bei einer einzelnen Stelle festzuhalten, ist ungerecht; und seine ganze Abhandlung beweist, trotz einiger schlecht gefaßten Definitionen, daß er unter Reflexion ungefähr dasselbe versteht, wie man es gewöhnlich thut, nämlich die Thätigkeit des Geistes, den Stoff, welchen er durch die Sinne empfängt, zu combiniren, und so eine Quelle von Ideen zu werden. Dies führt uns zu dem zweiten Beispiel. Wo Cousin gegen Locke zu beweisen wünscht, daß wir Ideen aus einer andern Quelle, als aus Sinneneindrücken und Reflexion gewinnen, nimmt er als Beispiel die Idee des Raumes, und fragt, wie es möglich sei, diese aus Sinneseindrücken und Reflexion zu gewinnen. Daß die Idee des reinen Raumes nicht durch die Sinne gewonnen sein könne, glaubt er genügend bewiesen zu haben, wenn er zeigt, daß diese Idee nichts Sinnliches in sich hat. Daß sie nicht durch Reflexion erlangt sein könne, ist ihm ebenso einleuchtend, weil sie mit den Operationen unsers Verstandes nichts zu thun hat. Und da nun beide Quellen versagen, so erklärt er Locke's Darstellung des Ursprungs unsrer Erkenntniß für unvollständig und fehlerhaft.

Diese Beweisführung, die sich über mehrere Seiten hinzieht, hält Cousin für einen Triumph. Locke sagt allerdings: „Wir gewinnen die Idee des Raumes sowohl durch das Gesicht, als das Gefühl. Kein ehrlicher Forscher würde dies je bekritteln und

annehmen, Locke wolle sagen, der Raum sei ein Sinneneindruck; er würde einsehen, daß Locke sagen wollte, „die Idee des Raums ist eine Abstraction, und die ersten Materialien dazu gewinnen wir durch den Tast- und Gesichtssinn.“ Locke erwartete keinen krittelnden Einwurf, deswegen wahrte er sich nicht dagegen; aber in seiner Erklärung der Idee der Substanz hat er einen analogen Fall gegeben, obgleich seine Gegner ebenfalls häufig den Einwand gemacht haben, die Idee der Substanz hätte man nie durch die Sinne erlangen können. Es ist für einen unwiderstehlichen Beweis gegen Locke's Theorie gehalten worden; die Thatsache selbst, daß wir eine Idee von der Substanz haben, wird für einen hinlänglichen Beweis einer andern Quelle unsrer Erkenntniß, als Sinnlichkeit und Reflexion gehalten. Dies zeigt, wie nachlässig man Locke gelesen hat. Er sagt uns in mehr als einer Stelle ausdrücklich, daß die Idee der Substanz (und unter Idee versteht er hier nicht B i l d, sondern einen G e d a n k e n) eine Folgerung ist, die sich auf der Erfahrung, daß es äußere Dinge giebt, gründet. Es ist wahr, daß wir nichts als Erscheinungen gewahr werden, aber unsre Geister haben eine solche Verfassung, daß wir annehmen müssen, diesen Phänomenen lägen Substanzen zum Grunde.

„Wenn Jemand hinsichtlich seiner Begriffe von der reinen Substanz im Allgemeinen sich selbst prüfen will,“ sagt er, „so wird er finden, daß er gar keine andre Idee davon hat, als nur die Annahme, er weiß nicht, von was für einem Träger solcher Eigenschaften, welche im Stande sind, einfache Ideen in uns hervorzubringen, Eigenschaften, die gewöhnlich Accidenzen genannt werden. Wenn man Jemand fragte, welches der Gegenstand ist, dem Farbe und Gewicht innewohnt, so würde er nichts zu sagen wissen, als die festen ausgedehnten Theile; und wenn er gefragt würde, was es sei, dem diese Festigkeit und Ausdehnung inwohne, so würde er nicht viel besser daran sein, als der Indier, welcher sagte, die Welt ruhe auf einem großen Elephanten, und dann gefragt wurde, worauf dieser Elephant ruhe; worauf er dann wieder antwortete: Auf einer großen Schildkröte. Als er aber weiter gefragt wurde, was denn der großen breitrückigen

Schildkröte zur Unterlage diente, erwiderte: Etwas, er wisse nicht, was."

Dieselbe Beweisführung läßt sich auf den Raum anwenden. Cousin declamirt, und bringt eine Menge Argumente und Beispiele vor, die alle ganz nichtssagend sind, um zu zeigen, daß die Idee des Raumes nie ein Sinneseindruck hätte sein können. Hätte er seinen Autor etwas aufmerksamer gelesen, so hätte er sich alle diese Mühe sparen können. Locke nahm keinen Augenblick an, daß die Idee des Raums jemals ein Sinneneindruck hätte gewesen sein können; auf der Thatsache, daß dies unmöglich sei, gründete er seinen Satz, daß die Idee schwankend und eine bloße Annahme sei.

Hören wir jetzt einen Engländer, der zugleich ein Historiker ist. Dr. Whewell sagt: „Wir brauchen nicht viel Zeit zu verschwenden mit dem Hervorheben der Widersprüche, in die Locke fiel; da Alle in Widersprüche verfallen müssen, die keine andre Quelle der Erkenntniß, als die Sinne, anerkennen." Zuerst müssen wir bemerken, daß es doch ein zweifelhaftes Verfahren ist, so über einen großen Mann, wie Locke, hinwegzugehen, dessen Einfluß allgemein und dauernd gewesen ist, und dessen Widersprüche Dr. Whewell vor Allem hätte widerlegen müssen, da Locke's Prinzipien seine ganze Philosophie widerlegen. Dann ist es eine falsche Darstellung, Locke habe keine andre Quelle als die der Sinne anerkannt. Er erkannte wirklich noch eine an. Dr. Whewell fährt fort: „so behauptet er, unsre Idee vom Raum ist aus dem Gesichts- und Tastsinn abgeleitet, unsre Idee von der Festigkeit aus dem Tastsinn allein. Unser Begriff von der Substanz ist eine unbekannte Grundlage unbekannter Eigenschaften, und wird erläutert durch die indische Fabel von der Schildkröte, welche den welttragenden Elephanten trägt."

Den Raum haben wir schon behandelt in unsrer Antwort an Cousin. Wenn aber die Festigkeit und ihre Idee nicht aus der Sinnlichkeit abgeleitet ist, wo ist sie dann hergeleitet? Und hinsichtlich der Substanz ist Locke hier wieder falsch dargestellt. Er definirt sie nicht als eine „unbekannte Grundlage unbekannter Eigenschaften", sondern als eine unbekannte Grundlage bekannter

Eigenschaften: aus unsrer Kenntniß der Eigenschaften schließen wir die Existenz einer Grundlage, der sie innewohnen. Wir sind hinsichtlich der Substanz ungefähr in der Lage eines Blinden, der allemal, wenn er sich nach einer gewissen Richtung hinbewegte, von einem umschwingenden Rade einen Schlag erhielt. Obgleich er das Rad nicht sehen, und also die Ursache seines Schmerzes nicht verstehen konnte, so nahm er doch keinen Anstand, die Ursache irgend einem Außendinge zuzuschreiben. Alles was er ohne Beistand erfahren konnte, war, daß er einen Schlag erhielt, wenn er sich in der Richtung bewegte; weiter konnte er von dem Rade nichts wissen; aber er war ganz sicher, daß es außer seinem Schmerz noch etwas gebe; und dieses unbekannte Etwas würde zu ihm ungefähr in einem ähnlichen Verhältniß stehn, als die unbekannte Grundlage bekannter Eigenschaften der Körper zu uns steht. Dies ist es, was Locke meint.

Der Historiker fährt fort: „Unser Begriff von Kraft und Ursache wird auf ähnliche Weise aus der Sinnlichkeit gewonnen; und obgleich diese Ideen so bloße Fragmente unsrer Erfahrung sind, so nimmt Locke doch keinen Anstand, ihnen Nothwendigkeit und Allgemeinheit zuzuschreiben, wenn sie in allgemeinen Sätzen vorkommen. So behauptet er die nothwendige Wahrheit geometrischer Eigenschaften; er behauptet, der Widerstand, den die Solidität leiste, sei absolut unübersteiglich; er begreift, daß nichts, wenn nicht die Allmacht, irgend ein Theilchen der Materie vernichten könne, und bedenkt sich keinen Augenblick, nach dem Grundsatz zu argumentiren, daß Alles eine Ursache haben muß. Er sieht nicht, daß nach seiner eignen Darstellung des Ursprungs unsrer Erkenntniß wir kein Recht haben, irgend eine von diesen Behauptungen aufzustellen. Wenn unsre Erkenntnisse der Wahrheiten, hinsichtlich der Außenwelt, alle aus der Erfahrung abgeleitet wären, so könnten wir nichts weiter zu sagen wagen, als daß die geometrischen Eigenschaften der Figuren wahr wären, soweit wir sie erfahren hätten, daß wir kein Beispiel davon gesehen hätten, daß ein solider Körper durch Druck dazu gebracht wäre, weniger Raum einzunehmen; oder daß eine materielle Substanz durch natürliche Mittel vernichtet sei; und daß, wo wir

nachgesehen haben, wir gefunden haben, daß jede Veränderung eine Ursache hat."

Dies ist nur Ein Beispiel unter vielen, wo Dr. Whewell Locke ungenau dargestellt hat. Den Trugschluß, worauf sein Beweis ruht, werden wir ziemlich ausführlich untersuchen, wo wir über Kant zu sprechen haben. Unterdessen mag folgende Stelle beweisen, daß Locke keinen Anstand nahm, gewissen Ideen Nothwendigkeit und Allgemeinheit zuzuschreiben, wenn sie „in allgemeinen Sätzen vorkommen", aber die Natur dieser Nothwendigkeit sehr klar in einer meisterhaften Stelle aussprach: „Es giebt Eine Art allgemeiner Sätze in Betreff der Existenz von irgend etwas, das einer solchen Idee entspricht; so, wenn ich die Idee eines Elephanten, eines Phönix, einer Bewegung, eines Winkels in meinem Geist habe, so ist die erste und natürliche Frage, ob ein solches Ding irgendwo existirt, und diese Erkenntniß ist nur eine Erkenntniß von Einzelheiten. Keine Existenz von irgend etwas außer uns, Gott ausgenommen, kann sicherlich weiter gewußt werden, als unsre Sinne uns angeben.

„Es giebt noch eine andre Art Sätze, solche, in denen das Uebereinstimmen oder das Nichtübereinstimmen unsrer abstracten Ideen und deren Abhängigkeit von einander ausgedrückt wird. Solche Sätze können allgemein und gewiß sein. So hab' ich die Idee von Gott und von mir selbst, von Furcht und Gehorsam, und muß demnach sicher sein, daß ich Gott fürchten und ihm gehorchen muß: und dieser Satz wird für die Menschen im Allgemeinen gewiß sein, wenn ich mir eine abstracte Idee von einer solchen Art gemacht habe, als von welcher ich ein Einzelnes bin. Wie gewiß nun aber auch der Satz sein mag, daß die Menschen Gott fürchten und gehorchen müssen, so beweist er mir dennoch nicht die Existenz der Menschen in der Welt, wird aber wahr sein von allen ähnlichen Geschöpfen, wo sie auch sonst noch existiren mögen. Die Gewißheit solcher allgemeinen Sätze hängt von der Uebereinstimmung oder der Nichtübereinstimmung ab, die in diesen abstracten Ideen gefunden wird. In dem ersten Falle ist unsre Erkenntniß die Folge der

Existenz von Dingen, welche durch unsre Sinne Ideen in unserm Geiste hervorbringen; in dem letzteren ist Erkenntniß Folge der Ideen (was sie auch seien), die in unserm Geiste sind und zuverlässige allgemeine Urtheile desselben hervorbringen.

„Manche davon heißen aeternae veritates (ewige Wahrheiten); und das sind sie wirklich alle, nicht als wenn sie dem Geiste aller Menschen eingeschrieben wären, oder daß irgend welche davon Urtheile in irgend einem Geiste wären, bevor er die abstracten Ideen erlangt und sie durch die Bejahung oder Verneinung verbunden oder getrennt hätte. Aber wo wir auch annehmen können, daß ein solches Geschöpf, wie der Mensch, mit solchen Vermögen begabt, existire und daß er durch sie mit solchen Ideen, wie wir sie haben, versorgt werde; da müssen wir nothwendig schließen, daß es, wenn es seine Gedanken auf die Betrachtung seiner Ideen richtet, die Wahrheit gewisser Sätze erkennen muß, welche aus der Ueberein- oder Nichtübereinstimmung entspringen werden, die er unter seinen eignen Ideen wahrnehmen wird. Solche Sätze werden daher ewige Wahrheiten genannt, nicht weil sie ewige Sätze sind, die wirklich gebildet und vor der Erkenntniß, welche sie bildet, in Existenz gewesen wären; oder weil sie dem Geist durch Vorbilder aufgedrückt wären, welche irgendwo außer dem Geiste existirten und schon vorher dagewesen wären; sondern weil sie einmal aus abstracten Ideen so gebildet worden, daß sie wahr sind, und also auch, wo sie immer und wenn immer sie durch einen Geist, der diese Ideen hat, wieder gebildet werden mögen, immer wirklich wahr sein müssen.“ *)

Diese Stelle spricht ihn völlig frei von dem Vorwurf, daß er sich nicht gleich bliebe, und beweist auch hinlänglich den Irrthum in dem Begriff, den sich Dr. Whewell über die Nothwendigkeit gewisser Wahrheiten gebildet hat.

Das Obige sind Beispiele von dem Stil, in welchem der große Lehrer von unsern modernen Kritikern behandelt wird. Der Leser kann daraus abnehmen, was er von den Anhängern der Reaction gegen Locke und dessen Schüler zu erwarten hat,

*) Essay, book IV, ch. XI. §§. 13, 14.

und mag sich dadurch zum sorgfältigen Studium eines Schriftstellers aufgefordert fühlen, der nichts weiter verspricht als „offen und frei seine eignen Vermuthungen darzulegen über einen Gegenstand, der einigermaßen im Dunkel liegt, ohne irgend eine andre Absicht, als eine unparteiische Forschung nach Wahrheit."

Drittes Kapitel.

Leibnitz.

Leibnitz war ein vielfach gebildeter Mann, dessen außerordentliche Thätigkeit ihn nach verschiednen Seiten hin hervortreten ließ.

Während Locke sein Möglichstes that, die Ontologie durch einen psychologischen Beweis von der Relativität der Erkenntniß zu vernichten, suchte sein großer Kritiker die Ontologie auf wissenschaftlicher Basis festzustellen. Er construirte aus logischen a priori angenommnen Prinzipien ein Schema. Der Satz des Widerspruchs, des zureichenden Grundes, des Endzwecks, der Uebereinstimmung (convenientiae) waren alle, so zu sagen aus den apriorischen Begriffen der Weisheit und Güte Gottes abgeleitet. Aus den unendlich vielen Möglichkeiten muß Gott, weil er gut ist, die gewählt haben, welche die beste ist. Und welche ist die beste? Die, welche die vollkommenste Ordnung und Harmonie zeigt. Die Basis aller Philosophie wird daher die Ueberzeugung sein, daß alles was ist, zum Besten ist, daß alles gut harmonisch und schön ist. „On voit par là comment la véritable physique doit être puisée effectivement à la source des perfections divines." Die Philosophie ist eine Theodicee.

In solchen Stellen glaubt man die Schulen des 12. und 13. Jahrhunderts murmeln zu hören. Leibnitz war wirklich ein verlaufner Scholastiker, und obwohl er wissenschaftliche Probleme untersuchte, war er doch vom metaphysischen Geiste durchdrungen. Man kann ihn als das Haupt der deutschen Schule, als die berühmte Stütze der Vereinigung von Philosophie und Theologie

betrachten, deren Trennung die besondre Anstrengung und, fügen wir hinzu, der besondre Ruhm des modernen Denkens ist. Während es von Bacon und Descartes her die eingestandne Absicht war, eine Theorie des Universums ohne Beistand der Theologie und mit Hülfe der positiven Wissenschaft aufzustellen, kann man Leibnitz den Anführer Derer nennen, die sich bemüht haben, diese Wissenschaft mit der Theologie zu versöhnen. Die moderne Philosophie hat sich gegen die Scholastik und ihre Methode, als gegen einen verderblichen Despotismus, empört, Leibnitz dagegen gestand seine Vorliebe für die Scholastik und seine Bemühungen, sie mit bessern Aussichten wiederherzustellen, ein; die moderne Wissenschaft hat eine solche Metaphysik zu gründen gesucht, wie sie sie nach den Thatsachen und Schlüssen der Physik brauchte, Leibnitz dagegen suchte aus den Thatsachen und Schlüssen der Metaphysik eine Physik aufzustellen. Mit einem Wort, während die aposteriorische Methode mehr und mehr in Aufnahme gekommen ist, bleibt Leibnitz ein kräftiger und entschiedner Vertheidiger der apriorischen Methode. Die beiden fundamentalen Begriffe der Monaden als der Einheiten von Materie und Form und der präſtabilirten Harmonie der innern und äußern Welt sind die metaphysischen und theologischen Begriffe, zu denen ihn seine apriorische Methode führte. Sein Ausgangspunkt ist die Endursache, der Plan, der so zu sagen die wirkende Ursache einschließt und erzeugt. Die physische Welt hängt also von der moralischen ab, die Physik von der Metaphysik, die Erscheinungen von der Ordnung, die Wirklichkeit vom Gedanken. Dieses Schema des Idealismus, das als eine vorweggenommne Skizze des absoluten Idealismus Hegel's angesehen werden kann, können wir entweder als eine Deduction aus seinem Zweckbegriff oder aufwärts aus seinem Begriff von Stoff und Kraft herleiten. Dies letztere werden wir hier thun.

Wir beginnen mit dem Problem der Substanz.

Descartes und Spinoza hatten beide angenommen, das Wesen der Substanz bestehe in der Ausdehnung. Leibnitz warf ein, Ausdehnung allein erkläre nicht alles Charakteristische der Substanz. Wenn wir auch zugeben, daß es keinen Körper ohne

Ausdehnung giebt, so folgt hieraus noch keineswegs, daß Körper nichts als Ausdehnung sind; wenn wir hingegen die Substanz als Kraft setzen, so schließen wir auf das Dasein der Ausdehnung. Die Körper sind nicht einfach nur Größen, sonst würde die Geometrie die ganze Wissenschaft sein. In dem Begriff der Substanz liegt der Begriff der Bewegung, welcher sich nicht aus der Größe ableiten läßt. Daher ist es nothwendig, sich zu einem höhern metaphysischen Begriff, der alle Physik umfaßt, zu erheben, nämlich zu dem Begriff der Kraft*).

Ferner, während es unmöglich ist, die Substanz vollständig und klar anders als, daß sie Kraft sei, zu begreifen, ist es ebenso unmöglich, sich einen sinnlichen Begriff von Kraft zu machen, welche sich in ihren Wirkungen, nicht an sich selbst manifestirt. Wir können ihre Thätigkeit nach mathematischen Regeln demonstriren; aber was sie sei, können wir weder durch Mathematik, noch durch Experimente demonstriren. Keine Analyse erschließt uns diese Quelle aller Thätigkeit, so daß wir sagen könnten: Hier ist die Kraft, wie der Mathematiker sagt: Hier ist der Kreis, oder der Physiker: Hier ist die Schwingung. Warum? Weil Kraft kein physischer, sondern ein metaphysischer Begriff ist**).

So läßt er die Kraft die Substanz absorbiren und in ihrem wahren, geistigen Charakter erscheinen. Sie gehört zum Wesen der Seele. Ihre gewöhnlichen Eigenschaften, nach denen allein wir sie definiren können, sind Untheilbarkeit, Einfachheit, Ursprünglichkeit und Unvergänglichkeit. Diese sind zwar nicht sinnlich, aber doch zu beweisen und dies thut er so: Kraft kann nicht theilbar sein, denn die Theilbarkeit kommt der Ausdehnung zu, und Ausdehnung allein ist nicht Kraft. Nur das Ausgedehnte ist theilbar; daher ist Kraft, als nicht ausgedehnt, nicht theilbar***). Die Kraft muß einfach sein, denn nur das Trennbare,

*) Leibn. Op. phil. ed. Erdmann p. 112—114.

**) Opera p. 155—156.

***) Dieser Beweis hinkt. Es wird zugegeben, daß die Kraft veränderlich, bald größer, bald kleiner sei: darin wird ja aber das Element der Größe vorausgesetzt.

das aus Theilen besteht, kann vielfach sein. Die Kraft muß ursprünglich, uranfänglich und ewig sein, denn nur das, was zusammengesetzt ist, kann entstehn, und nur was entsteht, kann vergehn.

Nachdem Leibnitz so seinen metaphysischen Standpunkt gewonnen, konnte er die Erscheinungen durchnehmen, und in ihnen eine Vielfältigkeit existirender Kräfte oder Seelen erblicken, welche er Monaden nannte. Sie sind die wahren Einheiten (verae unitates), denn jede behauptet ihre unzerstörbare Individualität. Er nennt sie metaphysische Punkte zum Unterschiede von den physischen und mathematischen Punkten; die physischen haben Größe, weil sie ausgedehnt sind, die mathematischen haben allerdings keine Größe, aber auch keine Realität.*) So unterscheiden sich die Monaden von den Atomen, die in der That nur kleinere Körperchen sind. „Pour trouver ces unités réelles,“ sagt er, „je fus contraint de recourir à un atome formel, puisqu'un être matériel ne saurait être en même temps matériel et parfaitement indivisible ou doué d'une véritable unité“.**)

Die Ableitung eines materiellen Universums aus geistigen Kräften wird so bewirkt: Die Monade als geistige Existenz ist durchdringlich, denn der Geist ist fähig, alle möglichen Formen in sich aufzunehmen; aber als materielle Existenz ist die Monade undurchdringlich, ja, ihre Stofflichkeit besteht grade in dieser Undurchdringlichkeit; und sie wiederum ist nur der Ausdruck für die Untheilbarkeit der Monade. Als Individuum ist sie exclusiv, beschränkt; die Ausschließung und Beschränkung entspringen aus der gleichzeitigen Existenz unabhängiger Monaden, deren jede

*) „On les pourrait appeler points métaphysiques: ils ont quelque chose de vital et une êspèce de perception, et les points mathématiques sont leur point de vue pour exprimer l'univers . . . . . Ainsi les points physiques ne sont indivisible qu'en apparence; les points mathématiques sont exacts, mais ce ne sont que des modalités: il n'y a que les points métaphysiques ou de substance, constitués par les formes ou âmes, qui soient exacts et réels. Syst. nouveau § 11. Oper. p. 126.

**) Loc. cit. 124.

ihre eigne Kraft äußert. Eine beschränkt die andre, eine schließt die andre aus. So ist Materie die nothwendige Folge der Kraft, ihre manifestirte Energie. Es ist die vis resistendi — quod penetranti resistit. Die Kraft hat zwei Seiten, die active und passive. Die passive ist was Keppler und seine Nachfolger vis inertiae nennen, und heißt bei Leibnitz materia prima; aus ihr wird Dichtigkeit und Masse, welche er materia secunda nennt abgeleitet. Die active Kraft andrerseits ist die Seele der Materie — der Antrieb ihrer Bewegung. Dieser Antrieb oder dies innewohnende Streben verwirklicht sich als ausgedehnte Materie. In sich selbst ist die Kraft nicht ausgedehnt, auch kann man nicht sagen, daß die Materie in der Ausdehnung bestehe, sondern sie besteht in dem Bedürfniß der Ausdehnung, extensionis exigentia; dieses Bedürfniß wohnt der Kraft inne, wie das Bedürfniß der Vorstellung der geistigen Kraft inne wohnt. „L'étendue est la diffusion de cette qualité ou nature: par exemple, dans le lait il y a une étendue ou diffusion de la blancheur, dans le corps en géneral une étendue ou diffusion de l'antitupie ou de la matérialité“.

Aber die materielle Seite der Monade ist bloß die Eine an der Kraft. Wir würden uns ebenso gröblich irren, wenn wir die Monaden nur als dynamische Körper betrachteten, als wenn wir sie bloß als Kräfte ohne materielle Grenzen und Unterschiede betrachteten. Kraft ist nicht weniger activ, als passiv. Active Kraft ist diejenige, welche von selbst, spontan, unverändert thätig ist. Sie ist selbstbewegend, nicht beweglich; sich selbst unterscheidend, nicht zu scheiden. Sie macht die Form aus, die substantielle Form, die Entelechie, mit Einem Wort die S e e l e. *)

Materie ist so die Aeußerlichkeit des Geistes, die Manifestation der Kraft, die Erscheinung des Geistes. Wegen der Zweideutigkeit des Wortes Geist, besonders in Verbindung mit

---

*) „Et tale principium appellamus substantiale, item vim primitivam, ἐντελέχειαν τὴν πρώτην, uno nomine a n i m a m, quod activum cum passivo conjunctum s u b s t a n t i a m c o m p l e t a m constituit“. Opera. p. 463.

der Seele, warnt uns Leibnitz davor, ihn als etwas Intelligentes anzusehn; er braucht das Wort, um die Form der Monade auszudrücken, welche von Natur eine Art Streben oder Verlangen und Wahrnehmen hat; er unterscheidet sie von den höheren Seelen, den erkennenden und menschlichen, die man nicht überall suchen muß.*)

Appetitus ist, was wir Trieb nennen, agendi conatus. Perceptio ist das Anschauungsvermögen, representatio variationis externae in interna, der Ausdruck des Vielen in dem Einem.**) Aber diese Kräfte erheben sich nur im Menschen zum Bewußtsein und zur Intelligenz. Die Natur ist eine unbewußte Seele.

Durch die Entwicklung der Materie aus der Kraft wurde er den alten Dualismus von Materie und Geist, als zwei unabhängigen Existenzen los, und damit die unlösbare Schwierigkeit, wie die Materie auf den Geist wirken könne; wie zwei Dinge, die durch den ganzen Durchschnitt des Seins getrennt wären, zur Einheit kommen, und doch unterschieden bleiben könnten.

Malebranche***) suchte ihn durch die einst berühmte Hypothese von „gelegentlichen Ursachen" †) zu lösen: Wir sehen alle Dinge in Gott; und es ist Gott, der alle Sinneneindrücke in uns hervorbringt, in Uebereinstimmung mit den Bewegungen der Körper, oder umgekehrt Bewegungen in den Körpern hervorbringt, die mit unsrer Willensthätigkeit übereinstimmen.

Leibnitz sah die Schwierigkeit ebenfalls; wollte aber von der Erklärung durch gelegentliche Ursachen nichts wissen, weil sie ein beständiges Wunder implicirte. Warum ein beständiges Wunder verworfen werden sollte, machte er nicht klar; noch weniger zeigte er, worin seine Lieblingshypothese von einer präſtabilirten Harmonie den philosophischen Werth gelegentlicher Ursachen überträfe: die beiden sind nur unterschieden als eine beständige und eine beständig erneuerte Thätigkeit der Gottheit; was in der Einen

*) De ipsa Natura § 12. Opera, p. 158.

**) Opera, pp. 438, 464.

***) Recherche de la Vérité, Lib. VI, Ch. 3. Vergleiche Descartes, Princip. phil. II, § 36.

†) „Causes occasionelles".

Auffassung die flüssige Bewegung der göttlichen Wirksamkeit ist, das ist in der andern in den vorherbestimmten Plan krystallisirt. Eindrücke auf den Körper, so wurde angenommen, bringen Empfindungen im Geiste hervor; aber wie? Leibnitz in seiner Theodice I, 65 leugnet die Thatsache, und erklärt, Empfindungen kämen von Innen und wären mit den äußern Gegenständen nur in Harmonie. Er erklärt: Leib und Seele wären so eingerichtet, daß sie wie zwei unverbundene Uhren wären; aber so construirt, daß in dem Augenblick, wo die Eine schlägt, die andre es ebenfalls thut.*) „Ich kann nicht anders," sagt er, „ich muß mir vorstellen, daß Gott von Anfang an die Seele so geschaffen hat, daß sie in sich all' die gleichzeitigen Veränderungen in dem Körper sich vorstellen muß, und daß er ebenfalls den Körper so geschaffen hat, daß er von selbst thun muß, was die Seele will; so daß die Gesetze, welche bewirken, daß die Gedanken der Seele einander in regelmäßiger Reihe folgen, Bilder hervorbringen müssen, welche mit den Eindrücken zusammenfallen, die von den äußern Objecten auf unsre Sinnenorgane gemacht werden; während die Gesetze, wodurch die Bewegungen des Körpers einander folgen, ebenfalls so mit den Gedanken der Seele zusammenfallen, daß sie den Willensregungen und Thaten ganz dieselbe Erscheinung geben, als wenn die letztern wirklich die natürliche und nothwendige Folge der ersteren wären".

Die Hypothese der prästabilirten Harmonie hat Leibnitz' Namen weit umhergebracht, (meistens mit Gelächter), und ihn Tausenden bekannt gemacht, die sonst wohl nie von ihm gehört hätten. Kuno Fischer ist, glaube ich, der erste Schriftsteller, der diese Hypothese in ihrem richtigen Lichte gesehn hat, nämlich als eine Darstellung von Leibnitzens metaphysischer Auffassung der Welt in populärer Form. Die beiden Uhren sollten die beiden Seiten der Einen Existenz versinnlichen, welche die Philosophie

*) Dr. Willis in seinem Leben Spinoza's von 1870, p. 139 erklärt die Stelle im Text für ungenau, und fügt hinzu, Leibnitz spreche nur von Einer Uhr, nicht von zweien, wenn er Op. 130, 134 und 430 aufschlagen will, kann er sich überzeugen, daß Leibnitz ausdrücklich sagt: „Figurez-vous deux horloges ou deux montres", etc.

ebenso wohl, als die gemeine Meinung nicht für eine, sondern für zwei getrennte Existenzen hielt. Materie und Geist wurden als zwei aufgefaßt, selbst von Spinoza, obgleich er sie nur als Attribute der Einen Substanz betrachtete. Leibnitz hatte zu zeigen, wie diese zwei Entgegengesetzten sich vereinigen könnten. Er stellte sich auf den gemeinen Boden, der sie als Entgegengesetzte ansah, und sagte: ihre Uebereinstimmung oder Vereinigung könne nur begriffen werden, als aus einem Einfluß, einem Beistande oder einer prästabilirten Harmonie entspringend. Diese drei Begriffe versinnlichte er durch zwei unabhängige Uhren, die vollkommen gleich gehen sollten; 1) weil, wie in dem Experiment von Huygens, die Schwingungen der Einen die der andern beeinflußten; 2) weil ein Aufseher jede Abweichung, die vorkommen könnte, wachsam rectificirte, und so die Beiden in Uebereinstimmung erhielt. 3) weil die Uhren von vornherein so construirt waren, daß der Gang der Einen genau mit dem der Andern übereinstimmte. Die erste Annahme ließ sich nicht halten, denn für einen physischen Einfluß war es nöthig, daß die Theilchen der Einen in die andre übergingen. Die zweite war unhaltbar, weil sie eine beständige Einmischung, ein beständiges Wunder erforderte. Es blieb also nur die dritte Annahme übrig, nämlich: „Dieu a fait dès le commencement chacune de ces deux substances de telle nature, qu'en ne suivant que ses propres loix qu'elle a reçues avec son être, elle s'accorde pourtant avec l'autre, tout comme s'il y avait une influence mutuelle, ou comme si Dieu y mettoit toujours la main au-delà de son concours général.“

Der aufmerksame Leser wird bemerken, daß die Hypothese des gegenseitigen Einflusses keineswegs erfordert, daß die materiellen Theilchen des Einen auf das Andre übergehen, wie Leibnitz annimmt; sie erfordert nur, daß die Bewegungen der Theilchen rhythmisch und mittheilbar seien; aber Leibnitz hatte die alte Hypothese von sinnlich empfindbaren Arten, Bildern (Eidola), die sich von den Objecten loslösen und in den Geist eingehen, im Auge. Er leugnete, daß die Atome sich einander durchdringen könnten, und erklärte bildlich, „sie hätten keine Fenster, durch die man hereindringen könnte“. Die Grenzen der Individualität

widersetzten sich allem physischen Einströmen. Man muß beachten, daß Leibnitz, der die allgemein angenommene Meinung von einer von außen mitgetheilten Bewegung nicht zugab, die Erklärung von Huygens, daß die Schwingungen der Einen Uhr der Andern mitgetheilt würden, während jede Uhr nur ihre eigne Bewegung hätte, ebenfalls in Abrede gestellt haben mag. Aus diesem Grunde würde er sich gegen den Einfluß der Bewegung, ebenso wie gegen das Einströmen der Theilchen erklärt haben. „Accidenzen können sich nicht loslösen und aus den Substanzen heraustreten, wie die Scholastiker sich früher eingebildet.“ Aber wenn er nicht auch in Abrede gestellt hätte, daß Bewegungen keine verbundene sein könnten, wie Atome aneinander gereiht werden können, so hätte er keinen soliden Grund gegen den gegenseitigen Einfluß gehabt.

Der Leser wird noch eine andre Schwierigkeit entdecken. Wenn die Monade, wie Leibnitz behauptet, zugleich Beides, Seele und Körper, Kraft und Stoff ist, so ist weder ein Einfluß, noch ein Plan nöthig, um ihre Harmonie zu erklären. Die Bewegungen der Materie sind nur die objective Seite der Bewegungen des Geistes. Es giebt keine Harmonie, denn es giebt keine zwei Existenzen, die in Harmonie zu setzen sind. Hierin findet Kuno Fischer's Auffassung, daß die Hypothese von der präſtabilirten Harmonie nur eine pädagogische Erläuterung sei, und daß das Verhältniß von Leib und Seele von ihm nur als eine anthropologische nicht als eine metaphysische Frage behandelt worden sei, ihre beste Stütze. Dennoch bleiben immer eine Menge Stellen übrig, in welchen die Existenz zweier unverknüpfter Sphären, der des Geistes und des Körpers, die in ihren Bewegungen in Harmonie wären, ausdrücklich aufrecht erhalten wird. „Que cette correspondance sert à expliquer la communication des substances et l'union de l'âme avec le corps par les loix de la nature.“ Auf Foucher's Einwand, die Harmonie mache die Materie überflüssig, sagt er: Gott hat gewollt, daß es viele Substanzen geben sollte, und: „il a trouvé bon que les modifications de l'âme répondissent à quelque chose de dehors“.*) Und er giebt zu, daß sein Beispiel von

*) Opera, p. 131, 132.

den beiden nicht verbundnen Uhren die Verbindung zweier so verschiedner Substanzen, wie der Seele und des Körpers klar machen sollte.*) Die Harmonie entsteht, weil die Bewegung der äußern Dinge, die ihren eignen Gesetzen folgen, mit der Bewegung der Seele, die ebenfalls ihre eignen Gesetze hat, zusammenfällt. „Die erste Schwierigkeit liegt in dieser Frage: sind die beiden Substanzen, welche mit einander stimmen, für einander geschaffen? Ich antworte: ja, weil sie mit einander stimmen, hat Gott sie so geschaffen."**)

Der Widerspruch wird gelöst, wenn wir Fischer's Vorschlag annehmen, daß in diesen und allen andern Stellen, wo Leibnitz von Materie und Geist als zwei Substanzen oder zwei unverbundnen Sphären spricht, er sich nur der populären Sprache anschließt. Obgleich ich mich nicht erinnre, daß er dies selbst andeutet, so finden sich doch mehrere Stellen, in welchen er z. B. sagt, daß trotz Copernicus wir immer noch vom Aufgehen und Untergehen der Sonne sprechen, und es unterliegt gar keinem Zweifel, daß er weder Materie noch Geist überhaupt als Substanzen ansehen wollte; ihr angenommner Gegensatz verschwindet im Lichte des Prinzips der Continuität, welches alle Unterschiede auflöst.

Jede Monade ist zugleich Leib und Seele, ein beseelter Leib, eine lebende Maschine, ein Inbegriff von activen und passiven Kräften. Die active Kraft ist lebendig, selbstthätig, zwecksetzend, die passive beweglich, mechanisch, ausführend. Das Verhältniß von Seele und Körper ist das Verhältniß einer Absicht zu ihrer Ausführung — eines Plans zu den Bewegungen, die ihn verwirklichen. So reproducirt Leibnitz, wie Kuno Fischer bemerkt, Aristoteles, Plato und Pythagoras: nach Aristoteles macht er die Seele zum Endzweck oder zur Entelechie des Körpers; nach Plato zu seiner Form oder Idee; nach Pythagoras zu seiner Harmonie. Wir müssen daher nicht sagen, es ist Harmonie zwischen Seel' und Leib, als wenn ihrer zwei wären, sondern die Seele ist die Harmonie des Leibes.***)

*) Ibid. 133.

**) Ibid. 458.

***) Kuno Fischer. Gesch. der neuern Phil. 1867. II. 391.

Wir müssen jetzt den Grundbegriff ins Auge fassen, der diese Philosophie durchweg belebt, den des Endzwecks. In unsern Prolegomenen und weiterhin im I. Bande haben wir diesen Begriff des Plans erörtert, welcher, statt ein Ergebniß als ein Ergebniß zu nehmen, es als einen leitenden Führer auffaßt. Das Ziel, welches wir vollbracht sehn, wird von seinen historischen Bewegungen losgelöst und als vorherbestehende Absicht hingestellt. Die Idee, die wir uns so von dem Ereigniß bilden, soll das Ereigniß hervorgebracht haben. Nachdem der Leser diese Erörterungen erwogen hat, wollen wir ihn einladen die Beweise zu bedenken, womit Leibnitz die Endzwecke vertheidigt, die Bacon, Descartes und Spinoza so entschieden verworfen haben.

Er fällt nicht, wie weniger scharfsichtige Vertheidiger dieser Sache, in die Abgeschmacktheit, den Plan zu etwas äußerlichem zu machen, wie in der Kunst. Der Endzweck ist nicht unabhängig von den Mitteln, sondern schließt sie ein und erzeugt sie. Die Kunst kann ihren Plan nur ausführen durchs Zusammenbringen äußeren Stoffes, die Natur incarnirt ihren Plan dem Stoffe. So führt der Bildhauer seinen Herkules in Marmor aus, aber es ist ein todter Herkules. Die Natur führt ihre Idee in dem lebenden Herkules aus — die Seele verkörpert sich. Die Seele ist so in einem doppelten Sinne der Plan des Körpers, nämlich als ein Zustand und als eine Vollendung, als eine Möglichkeit und als eine Wirklichkeit. Sie existirt zuerst als eine einfache Anlage — die Möglichkeit des Seins. Diese Anlage schließt das Individuum ein und erzeugt es damit. Jede Monade ist ein Individuum, das sich entwickelt. Die Entwicklung entspricht dem Plan, denn die wirkenden und mechanischen Ursachen stehn unter der Inspiration und Leitung geistiger sich selbst bestimmender Thätigkeit. Der Körper handelt körperlich d. h. mechanisch, aber sein Motiv ist teleologisch.

So verhalten sich wirkende Ursachen zu Endzwecken, wie Maschinerie zum Leben, wie passive zu activen Kräften. Seele und Leib sind nicht zwei verschiedene Wesen, sondern die beiden ursprünglichen Kräfte, die jede Monade bilden. Und grade wie

Seel' und Leib ein Individuum bilden, so sind die geistige und die Körperwelt nicht verschiedne Welten, sondern ein Universum oder Kosmos.*)

Aus diesen Gründen giebt Leibnitz dem Begriff des Plans diese hervorragende Stellung und „braucht ihn nicht nur für Moral und Religion, sondern auch als ein Organon zu physischen Entdeckungen".**)

So ausgerüstet behauptet Leibnitz die embryologische Lehre (welche Aristoteles so befriedigend widerlegt)***) von der Präformation oder Präexistenz, nach welcher die Eiche in der Eichel, der Mensch im Ei enthalten ist, „et que sa génération apparente n'est que développement, et une espèce d'augmentation". „Les expériences de notre temps nous portent à croire que les âmes et même les animaux ont toujours existé, quoiqu'en petit volume."†) Heutiges Tags braucht man diese Hypothese nicht mehr zu widerlegen; unser Interesse daran ist ihre nothwendige Stelle in seinem System und die Unterstützung, die sie seinem Begriff des Plans als der höchsten Bedingung gab: denn dies ist die wahre Bezeichnung des Plans; wirkende Ursachen sind die materiellen Bedingungen einer Wirkung, aber über ihnen steht die höchste (geistige) Bedingung, welche der Plan ist.

Zwei Punkte verdienen hier bemerkt zu werden, 1) daß Leibnitz gelungen ist, was Hegel mislungen ist, nämlich ein höchstes Prinzip zu finden, welches die Nothwendigkeit der Entwicklung in sich schließt; 2) daß die Auflösung dieses Prinzips in eine Idee ebenfalls ohne Bruch der Continuität bewirkt wurde, so daß man sagen kann, der Idealismus habe seinen metaphysischen Keim in der Definition der Kraft.

---

*) Kuno Fischer S. 399 widerlegt hier die Idee, daß die prästabilirte Harmonie von Spinoza geborgt sei; er zeigt den radicalen Gegensatz der beiden Denker.

**) „Non tantum prodesse ad virtutem et pietatem in Ethica et Theologia naturali, sed etiam in ipsa Physica ad inveniendum et detegendum abditas veritates." Op. 155.

***) Lewes Aristotle: a chapter from the history of Science 352–359.

†) Opera, 125, 179. vergl. Anima Brutorum § XI.

I. Entwicklung. — Die Monade ist eine sich selbst entwickelnde Kraft; wäre sie bloß passiv, so würde sie materielle Ausdehnung, aber keine Veränderung haben; da sie jedoch ebenso sehr activ, als passiv ist, so hat sie das Prinzip der Veränderung in sich.*) Außerdem ist die Activität in der Passivität als untrennbares Bezügliches implicirt: „tout ce qui pâtit doit agir réciproquement, et tout ce qui agit doit pâtir quelque réaction“.**) Die Activität ist innerlich, denn keine äußere Ursache kann sie beeinflussen oder durchdringen.***) Alle diese Veränderungen, die von innen entspringen, bilden eine Reihe, welche der Möglichkeit nach präexistirend war und von einer höhern Intelligenz vorhergesehn werden konnte.†) Denn wir müssen nicht annehmen, daß das Individuum die Summe dieser Veränderungen, ihr Product ist, es ist vielmehr ihre metaphysische Einheit oder Subject. Hierin haben wir die Erklärung der dunkeln Stelle über die Specifizirung, welche so heißt: „Mais il faut aussi qu'outre le principe du changement (active Kraft) il y ait un détail de ce qui change, qui fasse pour ainsi dire la spécification et la variété des substances simples“.††) Was ist dies „Detail, de ce qui change?“ Es ist, wie Kuno Fischer

---

*) „Differt enim vis activa a potentia nuda vulgo scholis cognita, quod potentia activa scholasticorum, seu facultas, nihil aliud est quam propinqua agendi possibilitas, quae tamen aliena excitatione, et velut stimulo indiget, ut in actum transferatur. Sed vis activa actum quendam sive ἐντελέχειαν continet, atque inter facultatem agendi actionemque ipsam media est et conatum involvit; atque ita per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti.“ De primae philosophiae emendatione. Opera, p. 122.

**) Sur l'essence du corps. Opera, p. 113.

***) Monadologie § 11.

†) „Que chacune de ces substances contient dans sa nature legem continuationis seriei suarum operationum, et tout ce qui lui est arrivé et arrivera? Lettre à Arnauld: Op. 107. „Et comme tout présent état d'une substance simple est naturellement une suite de son état précédent, tellement que le présent est gros de l'avenir? Monadologie § 22. Op. 706.

††) Monadologie, § 12.

sagt, das Subject der Veränderung, die specielle Eigenthümlichkeit der Monade. Leibnitz fügt hinzu: ce détail doit envelopper une multitude dans l'unité, car tout changement naturel se faisant par dégrés; quelque chose change et quelque chose reste, et par conséquent il faut que dans la substance simple il y ait une pluralité d' affections et de rapports, quoiqu'il n' y en ait point de partis".

II. Die Idee. — Die eben angeführte Stelle, die manche in Verlegenheit gesetzt hat, wird uns die Auflösung der Monade selbst in eine Idee erklären, welche ebenfalls als unverständlich angesehen worden ist. Man bemerke zuerst, daß das active Subject — le détail de ce qui change — eine Vielheit in der Einheit umfaßt; sodann bemerke man, daß Wahrnehmung definirt wird, als der „Eindruck der Vielheit in der Einheit". Dann füge man hinzu, daß die vielfachen Veränderungen, welche vorweg gebildet in der Monade existiren, ideell, nicht materiell, existiren, und daß die Seele vielmehr eine Voraussicht der Zukunft als einen wirklichen Begriff davon hat. Man kröne dies alles durch die Definition der vis repraesentativa, als der Kraft, etwas gegenwärtig zu machen; und wir haben den ganzen Vorgang vor uns: Die Entelechie oder active Kraft ist eine repräsentative Kraft — „habet variationem internam secundum quam etiam variantur actiones externae; sed perceptio nihil aliud est quam illa ipsa repraesentatio variationis externae in interna".*) Die repräsentative Natur wird anderswo erklärt als die Kraft, welche die Monade besitzt, die Verhältnisse der äußern Objecte zu ihr auszudrücken; eine Kraft, die ihr bei ihrer Erschaffung verliehen wurde, und ihre Individualität ausmacht; Jede repräsentirt genau das ganze Universum von ihrem Standpunkt; und die Wahrnehmungen oder Eindrücke äußrer Gegenstände entstehen in der Seele in Folge ihrer eignen Gesetze, wie in einer Welt für sich.**)

So implicirt die Existenz der Bewegung eine vorhergehende

*) De Anima Brutorum, § VIII. Opera, 464.
**) Système nouveau, § 14. Opera, p. 127.

active Kraft, diese wieder eine Absicht, oder einen Plan, da die Thätigkeit eine Richtung haben muß. Und der Plan wiederum implicirt Intelligenz. So entwickelt sich der ursprüngliche Begriff der Kraft zur Vorstellung — und die Dinge sind repräsentative Vorstellungen.

In dieser „Entwicklung der Idee" müssen wir jedoch die Grade unterscheiden, und die unbewußte Wahrnehmung niedrer Monaden nicht mit der bewußten Wahrnehmung höhrer Monaden verwechseln; Thiere, Pflanzen und Mineralien werden alle unaufhörlich durch den immanenten Plan, den activen Endzweck, geleitet; sie alle stellen die Objecte, im Verhältniß zu sich, vor; aber sie sind sich ihrer Absicht nicht bewußt, und wissen von ihren Vorstellungen nichts. Nur der Mensch, (wenn es nicht etwa höhere Wesen giebt, was Leibnitz für eine nothwendige Folgerung aus dem Gesetz der Continuität hält) hat wahre Erkenntniß. Diese Annahme einer speciellen Begabung für den Menschen wird zwar den anstößigen Anthropomorphismus los, welcher die kosmischen Erscheinungen mit den menschlichen zu identificiren schien, und das Mineral intelligent machte, obgleich mit einer niedrigern Kraft, hat aber zweierlei gegen sich: Daß es ein Bruch des Gesetzes der Continuität ist, und daß es grade dem Gesetz der Analogie, welches Leibnitz zu seiner Basis macht, widerstreitet. Wenn der Mensch ein Vorstellungsvermögen hat, welches dem der Thiere, Pflanzen und Mineralien analog ist, so mag seine Intelligenz höher sein, als die ihrige, muß aber von derselben Natur und nur dem Grade nach verschieden sein. Und dies ist Leibnitz Ansicht, wo er über den Kosmos handelt. Er verläßt sie, wo er speciell von der Psychologie handelt, und besonders in seiner Polemik gegen Locke.*)

Wenn wir nicht die active Kraft in den Dingen mit Vor-

---

*) „On pourroit se servir d'un mot plus général que celui de pensée, savoir de celui de perception, en n'attribuant la pensée qu' aux esprits, au lieu que la perception appartient à toutes les Entéléchies. Mais je ne veux pourtant contester à personne la liberté de prendre le terme de pensée dans la même généralité." — Nouveaux Essais: Opera, p. 268.

stellungen identificiren, können wir seine ideale Hypothese nicht annehmen; und wenn wir es thun, müssen wir die Analogie weiter verfolgen und erklären, daß Minerale ebenso wohl als Menschen nicht nur Wahrnehmungen und Wünsche, sondern auch Begriffe, Schlußfolgerungen, Schrecken, Schmerzen und Vergnügungen haben. Diese Folgerung ist aber absurd, und wird von vornherein von ihm zurück gewiesen; aber seine wichtige Unterscheidung von Wahrnehmung und Apperception, unbewußten und bewußten Zuständen, rettet seinen fundamentalen Satz nicht; denn entweder ist das Gesetz der Continuität absolut, und es kann nur Varietäten dem Grade nach geben; oder das Gesetz ist relativ, und Varietäten dem Grade nach springen auf gewissen Stufen plötzlich in Varietäten des Wesens um. Die erste Annahme anthromorphisirt den Kosmos; die zweite giebt den speciellen Character der Menschheit, die exclusive Natur der menschlichen Seele zu, entzieht aber dem Kosmos die immanente Intelligenz, die Leibnitz doch beweisen wollte. Hier, wie überall, läßt er sich durch das Prinzip der Existenz der Möglichkeit nach mißleiten.

Leibnitz fand sich in Wahrheit in dem unangenehmen Dilemma, entweder den Menschen den Thieren und durch diese den Pflanzen, und durch die Pflanzen den Mineralien gleichzustellen, oder seine fundamentalen Sätze aufzugeben. Er suchte eine Ausflucht darin, daß er den Thieren sinnliche Vorstellung zuschrieb, ihnen aber das Denken absprach. Ihre Wahrnehmungskraft befähigt sie zu fühlen, aber nicht zu wissen; ihre Vorstellungen bleiben Eindrücke, werden keine Objecte. Ihre Urtheile sind Erinnerungen, nie Begriffe; Erinnerungen, welche sinnliche Erfahrungen combiniren, nicht causale Anschauungen. Der Hund erinnert sich des Schmerzes, den ihm der Stock beigebracht; er fürchtet sich nicht vor dem Stock, weil er aus dem Causalbegriff weiß, daß er ihm Schmerz verursachen muß, wenn er ihn schlägt; er fürchtet ihn, weil er ihm weh gethan hat.*) Nur

*) De Anima Brutorum. Monadologie. Principes de la Nature et de la Grâce.

der Mensch hat die Kraft, Schlüsse zu bilden. Die apriorischen Prinzipien, wodurch seine Vernunft geleitet wird, sind angeboren. Sie bilden die ursprüngliche Natur des Geistes. Der Ursprung der Erkenntniß muß daher nicht in der Erfahrung gesucht werden, sondern in diesen, im Voraus gebildeten und voraus existirenden Ideen, welche den Geist constituiren — allerdings nicht nach der gemeinen Hypothese, gegen welche Locke sprach, daß sie wirklich im Voraus existirten, sondern daß sie virtualiter der Möglichkeit nach, existirten; und durch Erfahrung in die Wirklichkeit hervorgerufen werden. Sie bilden die unbewußte Grundlage des Geistes, und Locke verwechselt angeboren mit bekannt, wenn er gegen sie spricht. In dieser Erörterung läßt Locke die wichtige Unterscheidung zwischen: der Möglichkeit nach, und der Wirklichkeit nach, weg, und schließt, daß Kraft nicht existirt, wo sie nicht manifestirt wird.

Dies Alles dreht sich um den Aristotelischen Unterschied von möglich und wirklich. Aber selbst dies giebt uns nicht die nothwendige Deduction des Geistes als einer speciellen Gabe des Menschen. Die Unterscheidung zwischen Mensch und Thier wird versichert, nicht deducirt. Leibnitz will den Seelen eine Stellung für sich geben als Monaden, die außer Wahrnehmung und Streben (appetitus) auch noch Gedächtniß haben; und so dem Geiste, der außer dem Gedächtniß noch „die Erkenntniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten" habe*). Aber dieses Mehr nimmt er an. In Folge einer Art von „Bevorzugung" wird die Thierseele zu dem Vorrecht vernünftiger Seelen erhoben. Die Thierseele spiegelt das Universum und seine Geschöpfe wieder, aber die vernünftige Seele spiegelt die Gottheit selbst, den Schöpfer der Natur wieder, und „ist nicht nur fähig, das Universum zu erkennen, sondern auf gewisse Weise sich selbst eins zu schaffen, da jede vernünftige Seele eine kleine Gottheit in ihrer eignen Sphäre ist".**) Wenn wir seine Versichrung gelten lassen, daß in Thieren und Pflanzen die Wahrnehmungen

*) Monadologie § 29. Principes de la Nature, § 5.
**) Monad. §. 82.

unbewußt sind, im Menschen dagegen bewußt — da Wahrnehmung „der innre Zustand der Monade sei, der die äußern Dinge vorstelle," und Bewußtsein oder Apperception, „die reflective Erkenntniß dieses innern Zustandes" *) —, so bewahren wir dadurch allerdings das Gesetz der Continuität vor einem Bruch. Aber diese Versichrung ist offenbar nicht bewiesen; und wenn uns das Gesetz der Analogie nöthigt, die Thätigkeit der Thiere, Pflanzen und Mineralien als Wahrnehmungen und als von Intelligenz geleitet zu betrachten; so brauchen wir einen zwingenden Beweis, ehe wir zugeben, daß die Thätigkeit des Menschen oder irgend ein besondrer Theil seiner Thätigkeiten das höchste Vorrecht des Urtheilens nach Ursach und Wirkung, das höchste Vorrecht angeborner Ideen hat. Die Centralmonade, welche im Menschen der Geist und im Thier oder der Pflanze die Seele ist, muß nur im Grade, nicht im Wesen verschieden sein, wenn das Gesetz der Continuität gültig ist. Und allerdings sagt Leibnitz: „es giebt unendlich viele Grade unter den Monaden, einige herrschen mehr oder weniger über die andern". **) Und wenn Gott „die Monade der Monaden" ist, so ist in einer kleineren Sphäre wohl der Geist eine Monade der Monaden.

Die neuere Biologie giebt uns eine Erläuterung der Monadenlehre in ihrer Auffassung des Organismus als eines Aufbaus aus unzähligen Zellen, von denen jede ein ihr unabhängiges Leben für sich, — ihren Ursprung, ihre Entwicklung und ihren Tod — hat. Das Gesammtergebniß all' dieser besondern Leben ist das Leben des Organismus. Es giebt eine Schule von Biologen, welche sagt, das Leben des Organismus ist nicht die Summe dieser Zellen sondern über diesen Zellen und ihren Leben giebt es ein Lebensprinzip (Vitalitätsprinzip), welches ihre Kräfte seiner Natur gemäß leitet. Für dies Vitalitätsprinzip könnte ein Leibnitzianer eine Centralzelle setzen, welche von Anfang an von allen untergeordneten Zellen durch Kräfte von größerer Trag-

---

*) Principes de la Nature, § 4.

**) An der angeführten Stelle.

weite unterschieden, sonst aber in jeder andern wesentlichen Hinsicht den untergeordneten Zellen entsprechend wäre.

Ich darf mich nicht länger bei diesen methaphysischen Hypothesen aufhalten und habe vornehmlich darum so lange bei ihnen verweilt, da sie zur Vorbereitung eines Verständnisses der deutschen Philosophie dienen, welche sie zum großen Theile eingegeben haben. Zum Besten des Forschers nur noch die folgende Bemerkung. Alle Leibnitzischen Speculationen lassen sich betrachten, als Erläuterungen des Begriffs des Endzwecks, der sich durch das Gesetz der Continuität vermittelst einer immanenten Polarität entwickelt. Die Polaritäten oder nothwendig aufeinander Bezognen sind das Active und Passive, Zweck und Mittel, Kraft und Ausdehnung, Spontaneität und Causalität, lebender Mechanismus und Causal-Mechanismus, Form und Materie, Seele und Leib, ideell und wirklich, bewußt und unbewußt. In dieser Liste stimmen immer die ersten Glieder mit den ersten und die zweiten mit den zweiten zusammen.

Von der Methaphysik gehn wir nun zur Psychologie, zunächst seiner Kritik Locke's, über, die eins seiner Hauptwerke ist. Die Nouveaux Essais wurden erst mehrere Jahre nach seinem Tode veröffentlicht und fehlen in Duten's Ausgabe. Das Werk war Dugald Stewart unbekannt; dies erklärt, daß er in seiner Dissertation sagen konnte, Leibnitz spreche immer kühl von Locke's Essay. In seinen Reflexions sur l'Essai,*) spricht er mit sichtlicher Hochachtung und drückt seine abweichende Meinung mit Festigkeit, jedoch ohne alle Bitterkeit oder Ueberhebung aus, und giebt zu, daß Locke guten Grund hatte, sich gegen die gang und gäben Vorurtheile über angeborne Ideen zu erklären. Und in den Nouveaux Essais behandelt er seinen großen Gegner mit verdienter Lobeserhebung. „Die Abhandlung über die menschliche Erkenntniß von einem berühmten Engländer ist eins der besten und geschätzten Werke unsrer Zeit; ich will daher einige Bemerkungen darüber machen . . . Allerdings bin

---

*) Op. p. 136.

ich oft andrer Meinung; aber weit davon entfernt, darum die Verdienste dieses berühmten Schriftstellers schmähen zu wollen, lasse ich ihm nur Gerechtigkeit widerfahren, wenn ich ausspreche, worin und warum ich von ihm abweiche, so oft ich es für nöthig halte, dahin zu sehn, daß sein Ansehn in einigen wichtigen Punkten nicht über die Vernunft Herr werde. In der That, wenn auch der Verfasser der „Abhandlung" tausend Dinge sagt, denen ich gern beistimme, so sind doch unsre Systeme sehr verschieden. Seins hat mehr Verwandtschaft mit dem Aristotelischen, meins mit dem Platonischen." Dies ist der Geist, in dem die Homerischen Helden ihre Gegner betrachten; ihre gegenseitigen Ausdrücke der Hochachtung für die Tapferkeit des Gegners stumpft ihre Waffen nicht ab, macht aber den Kampf würdiger.

Leibnitz war, wie wir schon bemerkt, ein erklärter Vertheidiger der Scholastik, aber in verbesserter Form. „Nach meiner Meinung besteht wahre Philosophie in einer Combination Plato's mit Aristoteles und Demokrit." *) Er war sehr belesen in Suarez, dem letzten Scholastiker, entlehnte viel von Giordano Bruno, war stark von Descartes und Spinoza beeinflußt, obgleich er sie beständig bekämpft; und that sein Möglichstes die griechische mit der christlichen Philosophie zu vereinigen.

Einem so ausgestatteten Geiste müssen Locke's Lehren nothwendig unwillkommen gewesen sein. Zudem, wie F. Schlegel bemerkt, jeder ist entweder als Platoniker oder als Aristoteliker geborn **). Leibnitz und Locke sind Beispiele davon. „Unsre Abweichungen von einander," sagt Leibnitz, „sind bedeutend. Die Frage zwischen uns ist, ob die Seele an sich ganz leer ist, wie eine Tafel, auf der nichts geschrieben worden (tabula rasa) nach Aristoteles und dem Verfasser der „Abhandlung", und ob Alles das dort verzeichnet ist, lediglich von den Sinnen und der Erfahrung kommt; oder ob die Seele ursprünglich die Prinzipien verschiedner Begriffe und Ansichten enthält, welche die äußern

---

*) Opera, 446.

**) Coleridge pflegte diese Bemerkung als seine passiren zu lassen. Sie findet sich jedoch in F. Schlegels Gesch. der Litteratur.

Gegenstände nur bei Gelegenheit erwecken, wie ich mit Plato glaube."

Das Problem ist hier gut hingestellt, und Leibnitz geht mit Plato in seiner Lösung. Die Hauptargumente, die er braucht, sind die seitdem so oft wiederholten von der Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewisser Wahrheiten und von der Unfähigkeit der Erfahrung uns mit irgend etwas zu versehn, was über die Erkenntniß einzelner Fälle hinausgeht. „Denn wenn irgend ein Ereigniß vorher gesehn werden kann, ehe es erfahren ist, so leuchtet ein, daß wir etwas von uns aus hinzuthun. Also," heißt es, „giebt uns bloße Erfahrung nicht alle unsre Erkenntniß." „Die Sinne sind zwar zur wirklichen Erkenntniß nothwendig, aber nicht im Stande, sie uns ganz zu geben; denn die Sinne können nie etwas anders, als Beispiele d. h. besondre oder einzelne Fälle geben. Aber alle Beispiele, die eine allgemeine Wahrheit bestätigen, wenn auch noch so zahlreich, reichen nicht aus, die universelle Nothwendigkeit der Wahrheit festzustellen; denn es folgt nicht, daß was einmal vorgefallen ist, sich immer auf dieselbe Weise ereignen wird."

„Daher müssen nothwendige Wahrheiten, wie wir sie in der Mathematik finden und besonders in der Arithmetik und Geometrie, Prinzipien haben, deren Beweis nicht von Beispielen abhängt und also auch nicht von den Sinnen, obwohl man ohne die Sinne nie an sie gedacht haben würde. Ebenso sind Logik, Metaphysik und Ethik voll von solchen Wahrheiten, und folglich können ihre Beweise nur von den innern Prinzipien kommen, die angeborne genannt werden."

Locke würde mit diesen Vordersätzen vollkommen einverstanden gewesen sein, die Folgerung aber verworfen haben. Daß die Sinne allein uns mit keiner allgemeinen Wahrheit versehen könnten, lehrte er eben so ausdrücklich, als Leibnitz; aber dies greift sein System keineswegs an, denn er baute es nicht auf den Sinnen allein auf.

Leibnitz scheint jedoch durch Locke's Ausdrücke in der ersten Definition der Reflexion irre geführt zu sein; denn er sagt: „Vielleicht sind die Ansichten unsers scharfsinnigen Verfassers von

den meinigen nicht so weit entfernt, als sie scheinen. Denn, nachdem er sein ganzes erstes Buch gegen angeborne Ideen in einem gewissen Sinne verwendet hat, erkennt er im Anfang des zweiten an, daß es Ideen giebt, welche nicht von den Sinnen herrühren, sondern aus Reflexion entspringen. Nun ist Reflexion nichts Andres als die Aufmerksamkeit auf das, was in uns vorgeht; und die Sinne führen uns nicht zu, was wir schon in uns selbst besitzen. Läßt es sich also leugnen, daß im Geiste Vieles angeboren ist?"

Die durchschossene Stelle ist ein merkwürdiges Beispiel, wie der Geist, eingenommen von seinen eignen Gedanken diese in den Ausdrücken Andrer wiedergespiegelt findet. Leibnitz nimmt hier das an, warum es sich grade handelte; daß nämlich der Geist angeborne Ideen habe, welche die Sinne ihm nicht zuführten, und diese Annahme findet er in Locke's Worten ausgedrückt. Locke lehrte grade das Gegentheil. „Der Geist ist selbst angeboren," fährt Leibnitz fort — (darauf wiederholen wir unsern Einwurf: angeboren worin? in sich selbst oder in uns? Zu sagen, daß er in sich selbst angeboren sei, ist eine Spielerei; zu sagen, daß er in uns angeboren sei, versetzt die Frage auf ein andres Feld: in jenen Tagen zweifelte Niemand, daß der Geist im Menschen und mit ihm geboren werde; die Frage war: führt der Geist irgend welche Ideen bei sich, oder sind alle Ideen vom Geiste erworben?) „Der Geist selbst ist angeboren, und in ihn sind eingeschlossen Substanz, Dauer, Veränderung, Thätigkeit, Wahrnehmung, Vergnügen, und tausend andre Gegenstände unsrer intellectuellen Ideen .... Ich habe den Vergleich eines Marmorblock's gebraucht, der gewisse Adern in sich hat. Statt eines Stück Marmors, wie es die Philosophen tabula rasa nennen; denn, wenn die Seele einer Tafel gliche, auf der nichts geschrieben ist, so würde die Wahrheit in uns, wie die Gestalt des Herkules in dem Marmorblocke sein, wenn der Marmor noch gleichgültig die eine oder die andre Gestalt erhalten mag. Aber wenn der Marmor Adern hat, welche eher die Figur des Herkules, als irgend eine andre andeuten, so würde dieser Marmor bestimmter sein und ihm die Gestalt des Herkules gewissermaßen inne wohnen,

obgleich Arbeit dazu nöthig sein würde, die Adern zu entdecken, und von dem umschließenden Marmor zu befreien. So sind Ideen und Wahrheiten uns inne wohnend.

Dies ist eine sinnreiche Darstellung der Theorie; zum Unglück für sie ist grade die Existenz der Adern im Marmor eine Annahme und eine Annahme, die nicht zur Erleichterung der Untersuchung, sondern nur zum Beweise der angenommnen Theorie gemacht worden ist; eine Hypothese, um was zu beweisen? — die Hypothese selbst! Erst werden die Ideen als angeboren angenommen; um diese Annahme zu beweisen, wird eine andre Annahme, die Existenz angeborner Ideen, gemacht, und die Theorie ist fertig.

Die eigentliche Kraft der Leibnitzischen Theorie liegt in seiner Unterscheidung von zufälligen und nothwendigen Wahrheiten, und in seiner Behauptung, die Erfahrung allein könne uns nie mit nothwendigen Wahrheiten versorgen; eine Behauptung, die wir sorgfältig zu untersuchen haben werden, wenn wir zu Kant kommen, der ihr die hervorstechendste Form gegeben hat. Die Schwäche der Theorie, wie sie Leibnitz vorträgt, ist, daß sie keinen festen Unterschied zwischen empirischer und apriorischer Erkenntniß macht. Locke hatte die alte Hypothese von angebornen Ideen erschüttert, wenn nicht beseitigt durch seinen Nachweis, daß sich die Ideen aus der Erfahrung ableiten ließen. Leibnitz versuchte dem dadurch zu begegnen, daß er annahm, in Wahrheit wäre alle Erkenntniß angeboren, und was Locke als in der Erfahrung gegeben annähme, würde nur durch die Erfahrung entwickelt.*) Hier verschwindet die Unterscheidung zwischen nothwendig und zufällig; wenn alle Erkenntniß angeboren ist, so wird alle entwickelt und steht alle auf gleichem Fuß der Gewißheit. Kant sah den Widerspruch ein, aber niemand vor Kant sah, wie er gelöst werden könne.

---

*) „Lorsque vous direz que les idées nous viennent de l'une ou l'autre de ces causes (observation ou reflection), je l'entends de leur perception actuelle, car je crois d'avoir montré qu'elles sont en nous avant qu'on s'en apperçoive?" — Nouveaux Essais, liv. II. ch. I. vergl. liv. I.

Eine Stelle wird genügen, den Contrast zwischen Locke und Leibnitz (Philalethes ist Locke) klar zu machen.

„Philalethes — Die Erkenntniß gleicht ungefähr einer Camera obscura, die nur einige kleine Oeffnungen hätte, um von außen die äußern und sichtbaren Bilder hereinzulassen, so daß diese Bilder, wenn sie sich in dieser dunklen Kammer abgebildet, dort bleiben und geordnet werden könnten und man sie dort gelegentlich wieder auffinden könnte."

„Theophilus — Um die Aehnlichkeit noch größer zu machen, müßte man annehmen, daß es in der dunklen Kammer eine Leinewand gäbe, um die Arten aufzunehmen, die nicht einfach wäre, sondern verschiedne Falten hätte, welche die angebornen Gedanken vorstellten; daß dabei diese Leinewand ausgespannt wäre und eine Art Feder oder Kraft zur Thätigkeit und selbst eine Action und Reaction hätte, die sowohl den vergangnen Falten angepaßt wäre, als den neuen die von den Eindrücken der Arten herrührten." *)

Eine unbefangne Uebersicht des Streites der Sensualisten und der Anhänger des Geistes zeigt, daß beide an Unvollständigkeit leiden. Locke hatte nur eine unbestimmte und schwankende Vorstellung von dem Wesen der Erkenntniß, auf welche die Sinne ihre Bilder zeichneten, oder von den Prozessen, wodurch Empfindung und Ideenbildung vor sich gingen. Er mußte angeborne Vermögen zulassen, hatte aber keine bestimmte Vorstellung davon, was sie wären, und wie sie operirten. Leibnitz wandte ganz richtig ein, daß diese nackten Vermögen, „les facultés sans quelque acte en un mot, les pures puissances de l'école, ne sont que des fictions que la nature ne connaît point, et qu'on obtient en faisant des abstractions".

Aber Leibnitz selbst nahm zwar die nöthige Mitwirkung des Geistes in Anspruch (wie Kant sagt: die Mitwirkung des Subjectes mit dem Object), hatte aber keinen bestimmten Begriff, und sah sich auf eine bloße Annahme beschränkt. Weil wir mit gewissen Anlagen geboren werden, und weil das Denken gewisse

*) Nouveaux Essais, Liv. II. ch. XII.

erkennbare Bedingungen hat, nahm er an, daß wir mit allen Anlagen geboren werden, und daß alle Erkenntniß bloß das Erwecken schlummernder Ideen ist.

Als eine Berichtigung dessen, was in Locke's Psychologie voreilig war, als ein energischer Protest gegen das, was man sinnliche Erfahrung nennen kann, (welche die „organisirte Erfahrung" des Geschlechts verkennt und dadurch das Individuum von der Menschheit isolirt,) war Leibnitzens Kritik sehr verdienstlich. An sich hatte sie keinen Werth. Die falsche Methode, nach welcher er verfuhr, machte psychologische Entdeckungen hoffnungslos.*) Nichtsdestoweniger sind beiläufig einige Stellen außerordentlich scharfsinnig, und ein Beitrag zur Psychologie scheint mir von großem Werth zu sein, nämlich die Unterscheidung zwischen Wahrnehmung und Apperception, oder sinnlicher und denkender Auffassung.**) Eine gründliche Erörterung dieses Gegenstandes sollte in den Prolegomenen zu jedem System der Psychologie ihre Stelle finden.

Die Probleme des Ursprungs und der Tragweite der Erkenntniß nehmen hinfort die hervorstechendste Stellung in der Speculation ein. Die Lösungen, welche Locke geboten, wurden in weiten Kreisen angenommen. In England und Frankreich kann man sagen, haben sie die Grundlage aller Theorien gebildet. Aber wie ich oben bemerkt, enthielten sie Keime des Idealismus und Skepticismus in sich, und diese haben wir jetzt in ihren entwickelten Formen zu betrachten.

Erdmann's Ausgabe der philos. Werke. Berlin, 1840 ist die beste und bis jetzt vollständigste. Eine bequeme Ausgabe seiner Hauptschriften findet sich in Oeuvres de Leibnitz, par M. A. Jacques. 2 vol. Paris 1842. Eine gute Darlegung giebt Buhle, Geschichte der neuern Philos. IV, 129—238. Baumann,

*) „Son principe de la raison suffisante, très-beau et très-vrai en lui meme," sagt D'Alembert spöttisch, „ne paraît pas devoir être fort utile à des êtres aussi peu éclairés que nous le sommes sur les raisons premières de toutes choses." — Discours préliminaire de l'Encyclopédie.

**) Nouveaux Essais, Liv. II. Ch. I. § 14—19 Vergleiche Physiology of common Life II, 74.

die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik in der neuern Philos. 1870. II. p. 1—347. Harms, Einleitung in die Physik, (in Karstens allgem. Encyklop. der Physik) 1869. p. 129, 237—243. Caspari, Leibnitz' Philosophie, beleuchtet vom Gesichtspunkt der Grundbegriffe von Kraft und Stoff. Aber alle andern Werke, sowohl an Vollständigkeit als an Scharfsinn weit übertreffend ist der Band, den Kuno Fischer Leibnitz in seiner Gesch. der neuern Philos. gewidmet hat. 1867. B. II.

Vierte Epoche.

Das Problem einer Außenwelt nach psychologischen Daten erörtert.

Erstes Kapitel.

Berkeley.

1. Berkeley's Leben.

Auf wenig Männer hat England mehr Grund, stolz zu sein, als auf George Berkeley, Bischof von Cloyne. Mit außerordentlichen Vorzügen eines Schriftstellers und Denkers vereinigte er die größte Reinheit und Großmuth des Charakters; und es ist noch immer streitig, ob er größer am Kopf oder am Herzen war.

Er wurde den 12. März 1684 zu Kilczin in der Grafschaft Kilkenny geboren und im Trinity-College in Dublin gebildet, wo er 1707 als Fellow zugelassen wurde.*) Im Jahre 1709

---

*) College heißen auf den Englischen Universitäten die klösterlichen Abtheilungen, in denen die Studenten wohnen und Vorlesungen hören. Fellow ship ist keine Würde, sondern ein durch Examen erlangtes Benefiz abgegangener Studenten, eine Art Versorgung.

veröffentlichte er seine neue Theorie des Sehens, welche in der Wissenschaft Epoche machte*); und das Jahr darauf seine Prinzipien der menschlichen Erkenntniß (Principles of human knowledge), welche in der Metaphysik Epoche machten. Hierauf kam er nach London, wo er mit offnen Armen empfangen ward. „Antike Gelehrsamkeit, positive Wissenschaft, gesellige Feinheit, moderne Litteratur und die schönen Künste schmückten und bereicherten gemeinschaftlich den Geist dieses ausgezeichneten Mannes. Alle seine Zeitgenossen gaben dem Satiriker Recht, der Berkeley alle Tugenden der Welt zuschrieb. Feindliche Parteien und gegnerische Witzbolde waren nur darin einig, daß sie ihn liebten, bewunderten und förderten. Der strenge Geist eines Swift ließ sich seine Visionen gefallen, der bescheidne Addison suchte Clarke mit seinen hochstrebenden Speculationen auszusöhnen. Sein Charakter verwandelte Pope's Satire in feuriges Lob. Selbst der scharfsichtige, schwer zu befriedigende und heftige Atterbury sagte nach einer Unterredung mit ihm: „So viel Gelehrsamkeit, so viel Einsicht, so viel Harmlosigkeit und Demuth glaubte ich sei Niemand anders als den Engeln beschieden, bis ich diesen Mann gesehen.“ **)

Seine Bekanntschaft mit den Geistreichen (the wits) führte dazu, daß er in den „Guardian“ schrieb. Er wurde Kaplan und dann Secretär des Earl von Peterborough. Er begleitete ihn auf seiner Gesandtschaftsreise nach Sicilien. Später bereiste er Europa mit Herrn Ashe. In Paris kam er mit Malebranche zusammen, mit dem er eine lebhafte Erörterung über die Theorie der Ideen hatte. 1724 wurde er Dechant von

---

*) Seine new Theory of visions enthält eine der fruchtbarsten Entdeckungen in der Psychologie. Sie ist wesentlich angenommen worden von Helmholtz in seinem bewunderswürdigen Handbuch der physiologischen Optik, 1867. Der verstorbene Samuel Bailey versuchte vor einigen Jahren sie zu widerlegen, wurde aber von Stuart Mill und Prof. Ferrier zurecht gewiesen. Vergl. Baumann, die Lehren von Raum, Zeit und Mathemathik II, 348—372.

**) Sir J. Mackintosh.

Derry. Dies brachte ihm 1100 L. des Jahrs; aber er dankte ab, um sich der Bekehrung der Nord-Amerikanischen Wilden zu widmen, und machte sich bei der Regierung nur einen Gehalt von L. 100 des Jahrs aus. Auf dieser romantischen und großherzigen Unternehmung begleitete ihn seine junge Frau. Er segelte nach Rhode Island ab und nahm eine werthvolle Bibliothek und das meiste, was er besaß, mit. Aber zur Schande der Regierung sei es gesagt, die Versprechungen wurden ihm nicht gehalten; und nach siebenjähriger Arbeit auf eigne Hand mußte er nach England zurückkehren. Er hatte den größten Theil seines Vermögens umsonst ausgegeben.

1732 veröffentlichte er eine Abhandlung zur Rechtfertigung seiner „Theory of Vision".*) 1734 wurde er zum Bischof von Cloyne ernannt. Als er wieder abdanken wollte, verweigerte ihm der König seine Einwilligung. Er sah die Uebel, nicht dort zu residiren, klar ein, und als er Cloyne verließ, setzte er den Armen während seiner Abwesenheit L. 200 des Jahres aus. Im Jahre 1752 zog er nach Oxford und hier wurde er beim Lesen plötzlich von einem Herzschlage ergriffen, und starb fast augenblicklich.

Von seinen zahlreichen Schriften können wir hier nicht reden; nur zwei gehören zu unserm Gegenstande: die Prinzipien der Erkenntniß, und die Unterredungen zwischen Hylas und Philonous. Wir hoffen einige Irrthümer und Vorurtheile, die sich an seinen Namen gehängt haben, zu entfernen, und zu zeigen, daß Berkeley selbst in seiner ausschweifendsten Stimmung, wie man sie genannt hat, ein klarer, ehrlicher, tiefdenkender Mann und kein Sophist war, der mit Paradoxen spielte, um seinen Scharfsinn zu zeigen.

---

*) The Theory of Vision, or Visual Language, shewing the Immediate Presence and Providence of a Deity, vindicated and explained. Diese Abhandlung, die so wenig bekannt war, daß sie bei seinen gesammelten Werken wegblieb, wurde wieder aufgelegt und herausgegeben von Cowell im Jahr 1860, bei Macmillan & Co.

2. Berkeley und der gemeine Menschenverstand

Alle Welt hat von Berkeley's Idealismus gehört, und unzählige Narren haben ihn grinsend in den Sand gesetzt*). Spott ist nicht gespärt worden. An Erörterung hat es nicht gefehlt. Man hat gegen den Idealismus gewitzelt, geschrieben und gesprochen. Es ist drollig, die ewige Wiederholung trivialer Einwürfe zu beobachten, die Berkeley eben wegen ihrer Trivialität schon vorhergesehen hatte. In der That die Kritiker mißverstanden ihn, und warfen ihm dann Widersprüche nicht mit seinen, sondern mit ihren Prinzipien vor. Sie zwangen seinen Worten einen Sinn auf, den er ausdrücklich abgelehnt hatte, und triumphirten dann über ihn, weil er ihre Prinzipien nicht zu der Ausschweifung fortführte, die aus ihnen gefolgt sein würden.

Berkeley leugnete die Existenz der Materie. Unter Materie verstand er die unbekannte Grundlage der Existenz, die Locke für eine nothwendige Folgerung aus unsrer Kenntniß der Eigenschaften erklärt hatte, deren Wesen uns aber immer verborgen bleiben müsse. Die Philosophen hatten die Existenz der Substanz, d. h. eines Noumenons, welches den Phänomenen zu Grunde läge — einer Grundlage, welche alle Eigenschaften trüge, eines Etwas, dem alle Accidentien inhärirten, angenommen. Diese unbekannte Substanz verwirft Berkeley und setzt an ihre Stelle eine bekannte Ursache, eine geistige Substanz. Die Grundlage, die eingestandner Maßen unbekannte, ist eine bloße Abstraction, sagt er. Wenn sie unbekannt und unerkennbar ist, so ist sie eine Erdichtung, und mit der will ich nichts zu thun haben; denn diese Erdichtung ist schlimmer als unnütz, sie ist verderblich, als die Basis alles Atheismus. Wenn man unter Materie versteht, was gesehen, gefühlt, betastet, angerührt wird, dann sage ich, die Materie existirt; ich glaube ebenso entschieden an ihre Existenz, als irgend Einer, und hierin stimme ich

*) „And coxcombs vanquish Berkeley with a grin." Brown, Essay on Satire. Dieser Vers klingt so sehr nach Pope, daß er ihm fast allgemein zugeschrieben worden ist.

mit dem gemeinen Mann überein. Wenn man hingegen unter Materie die verborgne Grundlage versteht, welche nicht gesehen, nicht gefühlt, nicht betrachtet und nicht berührt werden kann, das, wovon die Sinne uns nicht benachrichtigen und nicht benachrichtigen können, dann sage ich, ich glaube nicht an die Existenz der Materie, und hierin unterscheide ich mich von den Philosophen und stimme mit dem gemeinen Mann überein.

„Ich bin nicht dafür, Dinge in Ideen zu verwandeln," sagt er, „sondern vielmehr Ideen" (Wahrnehmungen) „in Dinge zu verwandeln; denn die unmittelbaren Gegenstände der Wahrnehmung, welche nach Dir" (Berkeley hätte sagen können nach allen Philosophen) „nur Erscheinungen der Dinge sind, halte ich für die wirklichen Gegenstände selbst.

„Hylas. Gegenstände! Du magst vorgeben was Du willst, aber es ist gewiß, Du läßt uns nichts, als die leeren Formen der Dinge, deren Außenseite allein die Sinne trifft.

„Philonous. Was Du die leeren Formen und die Außenseite der Dinge nennst, scheinen mir die Dinge selbst zu sein . . . Wir stimmen also Beide darin überein, daß wir nur sinnliche Formen wahrnehmen; aber darin gehen wir auseinander, Du willst, sie sollen nur leere Erscheinungen, ich, sie sollen wirkliche Dinge sein. Kurz, Du traust Deinen Sinnen nicht, aber ich."

Berkeley wird immer angeklagt, er habe eine Theorie vorgetragen, die dem Zeugniß der Sinne widerspräche. Daß Einer, der den Sinnen nicht traut, von Sinnen sein müsse, wurde gleich erwidert, Verspottung ließ nicht auf sich warten, Deklamation machte sich breit und triumphirte. „Einer, der in Ernst so etwas glaubte, möchte sonst ein ganz guter Mensch sein, wie Einer, der sich einbildet, er sei von Glas; aber er hat sicherlich eine Schwäche in seinem Verstande und sich durch vieles Denken Schaden gethan." *)

Zum Unglück für diese Kritiker stellte Berkeley das Zeugniß

*) Reid, Inquiry.

der Sinne nicht in Abrede; indem er das „Substrat“ nicht zugab, brachte er keineswegs eine Theorie vor, die mit der gewöhnlichen Auffassung in Widerspruch stand. Seine Eigenthümlichkeit ist, daß er sich hierbei gänzlich auf das Zeugniß der Sinne beschränkte. Was die Sinne ihn lehrten, das und nur das wollte er annehmen. Er hielt sich an die Thatsachen des Bewußtseins; entschlossen stellte er sich mitten in den instinctiven Glauben der Menschheit hinein; und ließ den Philosophen die Region der Annahme, der Folgerung und der verborgnen Substanzen.

Der Vorwurf, der ihm gemacht wird, ist in Wahrheit der, den er den Philosophen machte, nämlich, daß sie dem Zeugniß ihrer Sinne nicht glauben wollten; daß über das hinaus, was ihre Sinne ihnen sagten, sie sich ein verborgnes Etwas einbildeten, von dem die Sinne keine Andeutung machten. „Gegen dieses metaphysische Hirngespinnst,“ sagt ein scharfsinniger Kritiker, „gegen diese Welt voll Grillen der Philosophen und gegen sie allein waren Berkeley's Angriffe gerichtet. Die Lehre, daß die wirklichen Dinge nicht für den Menschen da wären, und daß er sich mit bloßen Erscheinungen begnügen müsse, wurde von ihm und mit Recht als die Quelle des Skepticismus mit seinem ganzen trostlosen Gefolge angesehn. Er sah, daß die Philosophie, wenn sie die Wirklichkeit, die ihr unmittelbar zu Gebote stünde, für eine andre Wirklichkeit, die weniger täuschend sein sollte, die aber über die Grenzen der Erfahrung hinauslåge, aufgäbe, so gliche, sie dem Hunde in der Fabel, der mit einem Stück Fleisch über den Fluß lief, und es fallen ließ und mit thörichter Gier nach dem Schatten im Wasser schnappte. Der Hund verlor seinen Fraß und die Philosophie ließ ihre Wahrheit fahren, die sie im Besitz hatte. Er hielt es daher mit dem gemeinen Mann, der zwischen der Wirklichkeit und der Erscheinung der Gegenstände keinen Unterschied anerkennt, verwarf die grundlose Hypothese von einer Welt, die unbekannt und unerkannt existire, und behauptete entschlossen, daß, was man die sinnliche Erscheinung der Dinge nennt, in Wahrheit die Dinge selbst sind *).

*) Blackwoods Magaz. June 1842. p. 814. Artikel: Berkeley and

Es ist wahr, wegen der Zweideutigkeit der Sprache widerstreitet Berkeley's Theorie der gemeinen Meinung der Menschen; denn unter Materie verstehen sie gewöhnlich, was gesehen, betastet und berührt wird. Wenn daher das Dasein der Materie geleugnet wird, denken die Leute natürlich, das Dasein des Gesehenen, des Betasteten und des Berührbaren werde in Abrede gestellt, und es fällt ihnen nicht ein, daß die Materie in philosophischer Bedeutung daß Nichtgesehene, Nichtbetastete und Nichtberührte sei. Man muß bekennen, Berkeley hat sich nicht gehörig gegen alle Zweideutigkeit gesichert. So sagt er im Anfang einer Abtheilung seiner Prinzipien der menschlichen Erkenntniß: „Es ist allerdings eine Ansicht, die merkwürdiger Weise unter den Menschen vorherrscht, daß Häuser, Berge, Flüsse und mit Einem Wort alle sinnliche Objecte eine natürliche und reelle Existenz haben, welche von ihrer Wahrnehmung durch die Erkenntniß verschieden sei". Dies heißt eine falsche Note anschlagen. Der Leser fühlt sich angeregt, einem kommenden Widersinn zu widersprechen. Aber Berkeley sah die Einwürfe, welche Wimpey, Beattie, Reid und Andre vorgebracht haben vorher, und beantwortete sie. Er wollte keinen launischen Einfall äußern, keine sinnreiche Theorie ausspinnen und dabei immer überzeugt sein, daß sie weiter nichts als ein sinnreicher Einfall sei. Er war ein ernster Denker und ein geduldiger Forscher nach Wahrheit. Daher war er eifrig bemüht, sich bei verschiednen Gelegenheiten gegen Mißdeutung zu schützen, damit seine Speculationen nicht als bloße dialektische Schaustücke angesehen würden.

„Ich streite nicht gegen die Existenz von irgend etwas, das wir sowohl durch Sinneneindrücke als durch Reflexion erkennen können. Daß die Dinge, die ich mit meinen Augen sehn und mit meinen Händen berühre, wirklich existiren, bezweifle ich nicht im geringsten. Das Einzige, dessen Existenz ich in Abrede stelle, ist

---

Idealism; von Prof. Ferrier. Wieder abgedruckt in seinen Lectures on Greek philos. and other philosophical remains, herausgegeben von Grant und Lushington, 1866, vol. II, p. 291.

was die Philosophen Materie oder körperliche Substanz nennen. Und damit thu' ich der übrigen Menschheit keinen Schaden, sie wird sie sicherlich nie vermissen ....

„Wenn irgend Jemand denkt, wir nähmen den Dingen ihre Wirklichkeit und Existenz, so ist er sehr weit davon entfernt das zu verstehn, was ich in den deutlichsten Worten voraufgeschickt .... Man wird darauf bestehn, so viel wenigstens sei wahr, daß wir alle körperlichen Substanzen beseitigten. Darauf antworte ich, wenn das Wort Substanz, wie im gemeinen Leben als eine Verbindung sinnlicher Eigenschaften, wie Ausdehnung, Festigkeit, Gewicht u. s. w. genommen wird, so können wir nicht beschuldigt werden, daß wir diese beseitigten*). Wird Substanz aber im philosophischen Sinne als Grundlage für Accidentien und Eigenschaften außerhalb des Geistes genommen, dann allerdings erkenne ich an, daß wir sie beseitigen, wenn man sagen kann, Einer beseitige etwas, was nie, nicht einmal in der Einbildung irgendwelche Existenz gehabt**). Aber vielleicht erwidert Einer, wir möchten sagen, was wir wollten, er werde doch seinen Sinnen glauben und nie auch dem scheinbarsten Beweise den Vorzug vor ihrer Gewißheit geben. Gut! gieb auf das Zeugniß der Sinne so viel Du willst, wir wollen das Nämliche thun. Was ich sehe, höre und fühle, existirt, d. h. wird von mir wahrgenommen, dies bezweifle ich ebenso wenig als mein eignes Dasein; aber ich sehe nicht ein, wie das Zeugniß der Sinne für irgend etwas angeführt werden kann, was nicht durch die Sinne wahrgenommen wird." ***)

---

*) Eine Antwort auf Dr. Johnson's entschiedne Widerlegung Berkeley's, nämlich einen Stein mit dem Fuß zu stoßen: als wenn Berkeley je geleugnet hätte, daß die Steine existirten!

**) Dies ist nicht gut ausgedrückt. Daß man sich einbildete, die Substanz existire (als Grundlage der Accidenzen) setzt Berkeley's eigne Erörterung voraus, denn gegen solche eingebildete Existenz richtet er ja seine Angriffe. Vielleicht meint er, man könne sich von der Substanz im Geiste kein Bild machen, was Niemand bestreitet.

***) Principles of Human Knowledge § 35—37, 40.

Wie sollen wir nach Durchlesung dieser Stellen (und es ließen sich mehr von derselben Art anführen) von den Werken sprechen, die zur Widerlegung des Idealismus geschrieben worden sind? Wo hatten die Reid's und Beattie's ihren Witz, als sie Berkeley höhnisch fragten, warum Berkeley nicht mit dem Kopf gegen die Wand rennte oder nicht über den Abhang spränge ꝛc.; nach seiner Theorie würde das keinen Schmerz, keinen Beinbruch geben?*) Wo war der philosophische Scharfsinn, als Schriftsteller sich einbilden konnten, sie widerlegten Berkeley durch eine Berufung auf den gemeinen Menschenverstand — wenn sie den instinctiven Glauben der Menschheit den speculativen Paradoxien eines Philosophen entgegenhielten, der sich expreß gegen die Philosophen auf den Standpunkt des gesunden Menschenverstandes stellt?

Wer in metaphysischen Speculationen geschult ist, findet es vielleicht schwierig, die Nichtexistenz eines unsichtbaren unerkennbaren Substratums zu begreifen; aber daß die Masse der Menschen es fast unmöglich findet ein solches Substratum zu fassen, ist eine Thatsache, welche die erste beste Nachfrage bestätigen wird.

Indem also Berkeley die Materie in Abrede stellte, hielt er es mit dem gemeinen Menschenverstande. Er dachte mit der Menge, Materie sei das, wovon ihm seine Sinne Nachricht gaben, nicht irgend ein verborgnes Etwas, von dem er nichts erfahren konnte. Der Tisch, den er vor sich sah, existirte sicherlich; er war hart, polirt, gefärbt, so oder so geformt und kostete einige Guineen. Aber dem erscheinenden Tische lag kein Phantom zum Grunde — es gab keine unsichtbare Substanz als Trägerin dieses Tisches. Was er wahrnahm, war der Tisch

*) Reid, Inquiry ch. IV, § 20, sagt: „But what is the consequence? I resolve not to believe my senses. I break my head against a post that comes in my way: I step into a dirty kennel; and after twenty such wise and rational actions I am taken up and clapt into a mad house. Now I confess I had rather make one of those credulous fools whom nature imposes upon than of those wise and rational philosophers who resolve to with hold assent at all this expense.“ — Diese eine Stelle mag für hundert andre gelten.

und weiter nichts; was er von ihm wahrnahm, das glaubte er existire und weiter nichts. Sein Ausgangspunkt war also, was die klaren Angaben der Sinne und der Sinne aller Menschen ihm darboten.

3. Sein Idealismus.

Der erste Schritt eines Philosophen bei jeder Untersuchung ist sein Ausgang vom gesunden Menschenverstand. Er reflectirt über die Angaben seiner Sinne und sucht eine Erklärung der Erscheinungen, und im Verhältniß zu der Sorgfalt, womit er die Thatsachen analysirt, die zu erklären sind, findet man gewöhnlich, daß er frei von den bloßen Ausschweifungen der Speculation sei. Und doch hat Berkeley seine Analyse der Thatsachen des Bewußtseins (wie es gewöhnlich von den Philosophen verstanden wird) den Ruf eingetragen, einer der ausschweifendsten speculirenden Köpfe gewesen zu sein.

Das Problem ist folgendes: Unsre Sinne unterrichten uns von gewissen sinnlichen Eigenschaften, wie Ausdehnung, Farbe, Dichtigkeit u. s. w. Aber die Logik erklärt, diese Eigenschaften müßten Eigenschaften von etwas sein, sie könnten nicht als bloße Ausdehnung, Farbe u. s. w. existiren; sie müssen etwas Ausgedehntes, Gefärbtes u. s. w. sein. Was ist dieses Etwas? Die Erklärung, welche die Philosophen gaben, war überall folgende: Was diese Substanz ist, können wir nie erfahren, denn sie liegt jenseits unsrer Erkenntniß; aber wir sind gezwungen, sie anzunehmen als Trägerin der Eigenschaften, welche wir erkennen; als eine Substanz, der die sinnlichen Eigenschaften inhäriren. Im Grunde schließen wir also nur darum auf die Existenz der Materie, weil wir eine Synthesis der Attribute (ein Zusammenfassen der Eigenschaften) brauchen.

Was that nun Berkeley? Er bemerkte sehr scharfsichtig die Schwierigkeiten des Problems, und löste es kühn dadurch, daß er die Synthese zu einer geistigen machte. So wurde die Materie, das Substrat, gänzlich beseitigt.

Die Natur der menschlichen Erkenntniß ist der erste Gegen-

stand seiner Untersuchung. „Es wird gesagt, die Vermögen, die wir haben, sind nur wenige; und durch sie wollte die Natur uns Annehmlichkeit und Leben gewähren; wir sollten durch sie nicht in das innere Wesen und die Beschaffenheit der Dinge eindringen. Außerdem ist der Geist des Menschen endlich. Wenn er sich also mit Dingen abgiebt, die zur Unendlichkeit gehören, so muß man sich nicht wundern, wenn er in Abgeschmacktheiten und Widersprüche verfällt, aus welchen er sich nie heraushelfen kann, da es die Natur des Unendlichen ist, daß es von dem Endlichen nicht begriffen werden kann."

Dies geht deutlich genug gegen Locke; aber der würdige Bischof ist nicht mit ihm aufgelegt „sich bei seiner Unwissenheit zu beruhigen". Er vermuthet, „wir thäten vielleicht Unrecht, den Fehler von vornherein unsern Vermögen zuzuschreiben, und nicht vielmehr dem unrechten Gebrauch, den wir von ihnen machten". Er hält Gott für zu gütig, als daß er die Erkenntniß nicht in unser Bereich gestellt haben sollte, da er uns doch das Verlangen nach ihr gegeben habe. (Berkeley vergißt hier die Lehre, die der Mensch im Paradiese erhielt, wo der Baum der Erkenntniß in sein Bereich gestellt, ihm aber die Frucht desselben verboten war). „Im Ganzen," fährt Berkeley fort, „bin ich geneigt zu denken, daß der größte Theil, wenn nicht alle Schwierigkeiten, womit sich die Philosophen bis jetzt unterhalten, und den Weg zur Erkenntniß versperrt haben, ganz und gar von ihnen selber herrühren. Daß wir zuerst den Staub aufgerührt haben, und uns dann beklagen, daß wir nicht sehen können."

Der Anspruch, worauf die Ontologie sich gründet, wird hier offen für unberechtigt erklärt. Die Folgerungen der Locke'schen Lehre werden verworfen, ihre Prämissen aber beibehalten. Berkeley's Darstellung des Ursprungs der Erkenntniß ist die nämliche, wie die von Locke; nur etwas deutlicher bestimmt. Aber man muß auf seiner Hut sein gegen den gewöhnlichen Irrthum, als habe Locke die Rolle, welche die sogenannten apriorischen Begriffe spielen, außer Acht gelassen. Unter diesen Begriffen sind: Substanz und Ursache; und auf sie stützt sich Berkeley. Er sagt: „Der Geist, seine Thätigkeit und seine Ver-

mögen versorgen uns mit einer neuen, ganz verschiednen Klasse von Objecten, aus deren Betrachtung gewisse andre Begriffe, Prinzipien und Varietäten entspringen, die von den ersten Vorurtheilen, wodurch die Sinne der Menschen eingenommen werden, so entfernt, und ihnen sogar so widerstrebend sind, daß man sie mit Recht von der gewöhnlichen Sprache und von Büchern für die Masse ausschließen kann; weil sie Abstractionen von der sinnlichen Materie und mehr für die speculative Wahrheit, die Thätigkeit und die Aufgabe Weniger, als für die Praxis der Welt geeignet sind." *) In einem frühern Paragraphen spricht er von den Gegenständen der Sinnlichkeit als von dem, was der Geist zuerst als Realitäten betrachtet; „aber kaum dämmert der Geist in diesem Bereich der Schatten, so entdecken wir das wahre Prinzip der Einheit, Identität und Existenz. Diese Dinge, welche vorher das ganze Dasein auszumachen schienen, erweisen sich, wenn man sie intellectuell nimmt (d. h. wenn man sie als Anschauungen ansieht), nur als flüchtige Phantome".

Solchen Erklärungen gegenüber findet Prof. Frazer, daß Berkeley „nicht nur kein Sensualist aus der Schule Condillac's, nicht nur kein Empiriker aus der Schule Hume's, sondern ein transcendentaler Kantianer vom reinsten Wasser sei. Mit Kant nahm er den intellectuellen Ursprung gewisser Begriffe an, mit ihm die Abhängigkeit dieser Begriffe zu ihrer Entwicklung von der Sinnlichkeit, mit ihm unterschied er sogar die besondern Functionen der Sinne und der Intelligenz, die Einen als die Quelle der Anschauung, die andre als die Quelle des Gedankens. Ja, mit Kant hielt er dafür, der Raum habe keine objective Realität, sondern sei „ein Erzeugniß unsrer Einbildung, welche sich dem Sinne eingeprägt; und über die objective Realität der Zeit drückt er dieselbe Ansicht aus." **)

---

*) Berkeley, Siris § 297.

**) Berkeley's Idealism, in der North British Review, LXVIII, p. 475. Dies ist im Ganzen genommen, die klarste Abhandlung über Berkeley, die mir vorgekommen. Was jedoch hinsichtlich seiner Uebereinstimmung mit Kant über Raum und Zeit gesagt wird, muß man mit

Berkeley erklärt die Gegenstände der Erkenntniß für Ideen (Anschauungen). Dies hat ein paradoxes Ansehen für die, denen die Metaphysik ungewohnt ist; es ist jedoch nur der einfache Ausdruck für die Thatsachen des Bewußtseins. Alles, womit der Geist sich beschäftigen kann, sind seine Ideen. Wir sind uns nichts Andern bewußt, als der Veränderungen, die in unserm Geiste stattfinden. Ob diese Ideen die Abdrücke oder die Vorstellungen der Dinge sind — ob Veränderungen in uns einer äußern Ursache zuzuschreiben sind, das ist eine Frage der Philosophie — eine Frage, welche der gesunde Menschenverstand unbedenklich als ausgemacht annimmt. Du siehst eine Blume vor Dir, und nimmst an, daß ein Außending, wie die Blume existirt, und daß Dein Sinneneindruck davon hervorgebracht wird, wie ein Bild im Spiegel durch einen Gegenstand vor ihm. Aber tauche tiefer in Dein Bewußtsein hinab, frage Dich selbst, und Du wirst finden, daß die Vergleichung mit dem Spiegel nur eine Annahme ist, die gemacht wurde, um die Thatsache des Bewußtseins zu erklären, die aber in diesen Thatsachen nicht gegeben ist. Außerdem, wenn Du die Annahme zugiebst, so wirst Du den Geist sogleich nur mit seinen eignen Ideen in Verkehr setzen; denn gesetzt, die Objecte reflectiren sich in dem Spiegel, so weiß der Spiegel selbst nur von diesen Reflexionen; von diesen weiß er unmittelbar; von den Objecten nur mittelbar, d. h. durch die Reflexionen. So hält sich Berkeley streng an die Thatsachen des Bewußtseins, wenn er sagt, „die Objecte der Erkenntniß sind Ideen."

Wäre die Geschichte der Philosophie nicht voll von ähnlichen Beispielen, so könnten wir uns über das seltsame Mißverstehn Berkeley's wundern, welches durch Reid, Stewart, Brown, ja selbst durch Hamilton und Mansel eine Ueberlieferung geworden ist, und welches Prof. Frazer, wie ich glaube, zuerst aufgedeckt hat; nämlich das Mißverständniß der Berkeley'schen Theorie der Ideen. Diese Schriftsteller nehmen an, er habe die Ideen

Vorsicht aufnehmen. Berkeley hielt alle objective Realität für subjectiv, aber nicht Raum und Zeit für besondre Formen der Anschauung.

für Zwischenwesen gehalten, die ebenso sehr von dem menschlichen wie von dem göttlichen Geiste unterschieden wären, und zwischen beiden vermittelten. Derselbe Irrthum hat über Thomas Aquinas*) und in noch größrer Verbreitung statt gefunden. „Die Entitäts-Idee wurde erfunden, als eine Vermittlerin zwischen Geist und Materie, aber was hatte eine Vermittlerin denn für ein Geschäft, wenn die Existenz der Materie in Abrede gestellt wurde?" Die Veranlassung zu diesem Mißverständniß liegt ohne Zweifel darin, daß das Wort Idee zur Bezeichnung des Gegenstandes des Bewußtseins gebraucht wird; obgleich ein Blick auf Arnauld gezeigt haben würde, daß objectiv oder gegenständlich in jenen Tagen die geistige Gegenwart eines Gedankens bedeutete, im Unterschiede von der örtlichen Gegenwart eines Dinges und ein Blick auf Berkeley's Vorläufer, die jetzt selten gelesen werden, wie John Serjeant**), würde gezeigt haben, daß das Wort Gegenstand das gedachte Ding bedeute. Indem also Berkeley die Ideen Gegenstände oder Objecte nannte, folgte er nur seinen Vorgängern und Zeitgenossen. Professor Frazer sagt: „Wir wissen, daß wir nicht nur wahrnehmen, sondern auch daß wir diese Wahrnehmung zum Gegenstand weitern Denkens machen können. Und daher haben nun zwar die Philosophen, wenn sie auf die Activität sahen, sie Wahrnehmungen genannt, jedoch wenn sie diese zum Gegenstand nahmen, so haben sie sie Idee (Angeschautes) genannt." Diesen Punkt hat Reid übersehen. „Berkeley beschreibt allerdings unsre Ideen als „„reelle Wesen"", als „„Objecte der Erkenntniß"", als „„Dinge, die existiren, wir mögen sie denken, oder nicht""; aber er weist die Verkehrtheit, die ihm von Reid, Stewart, Brown, Hamilton und Mansel zugeschrieben wird, klar zurück. Denn was ist das Fundamentalprinzip seiner Philosophie? Es ist dies: „„Das Sein jeder Idee ist, daß sie wahrgenommen wird."" „„Daß es nicht möglich ist, selbst in unserm Denken irgend eine unsrer Ideen von der Wahrnehmung zu

*) Siehe Hauréau, Hist. de la phil. scholastique II, 177 und Rousselot, Études sur le Moyen âge II, 250.

**) Solid Philosophy, asserted against the Fancies of the Ideists, 1697.

trennen."" So sagt er uns, wenn er von diesen Ideen als unthätigen, schwankenden und abhängigen Wesen spricht, daß sie „„nicht auf sich selbst beruhen, sondern auf Geistern oder geistigen Substanzen, und in ihnen existiren"", und wenn er von ihnen, als von „„wirklichen Dingen"" spricht, sagt er: „„ihre Wirklichkeit bestünde darin, daß sie wahrgenommen würden."""

Berkeley's Hauptzweck war, die Begriffe recht hervorstechend in den Vordergrund zu stellen, welche Locke zu sehr im Hintergrunde gelassen hatte. Dabei hatte er die Idealtheorie, die man gewöhnlich ihm selbst zuschreibt, zu verwerfen und nicht nur in Abrede zu stellen, daß Ideen Wesenheiten und etwas Vermittelndes wären, sondern auch, daß sie Abdrücke oder Bilder der Dinge wären *).

Gehen wir jetzt zu Berkeley's Gebrauch des Wortes: Idee über. Er braucht es sowohl für Sinneneindruck, als für Begriff. Diese Sprachverwirrung mußte natürlich nicht wenig Mißverständnisse seiner Lehren verursachen. „Daß weder unsre Gedanken, noch unsre Leidenschaften, noch die Ideen, die unsre Einbildung formirt, außerhalb des Geistes existiren, wird Jedermann zugeben, und mir ist es nicht weniger einleuchtend, daß die verschiednen Wahrnehmungen oder Ideen, die sich dem Geiste eingeprägt, wie sie auch gemischt, und unter einander verbunden sein mögen (d. h. welche Gegenstände sie auch mit einander verbinden), nicht anders existiren können, als in einem Geiste, der sie wahrnimmt .... Der Tisch, an dem ich schreibe, sage ich, existirt, d. h. ich sehe ihn und fühle ihn, und wenn ich auch aus meiner Studirstube heraus wäre, würde ich doch sagen: er existire, und damit meinen, wenn ich in meiner Studirstube wäre, könnte ich ihn wahrnehmen, oder daß ein andrer Geist ihn wirklich wahrnimmt. Was man über die Existenz nichtdenkender Dinge, ohne alle Beziehung darauf, daß sie wahrgenommen werden, sagt, das ist mir völlig unverständlich. Ihr Sein ist, daß sie wahrgenommen werden, und es ist nicht möglich, daß sie irgend eine Existenz

*) Hierüber führte ich gerne noch einige Bemerkungen von Serjeant, Solid Philosophy aus der Vorrede an, habe aber nicht den Raum dazu.

außerhalb der Geister oder denkender Dinge*), welche sie wahrnehmen, haben sollten."

In diesem letzten Paragraph liegt der Kern seines Systems; er hatte die Objecte mit den Ideen identificirt, und nun wurde es ihm leicht zu beweisen, daß Objecte nicht existiren könnten, außerhalb eines wahrnehmenden Geistes, in dem sie als Ideen zu existiren hätten. „Denn was sind Gegenstände anders, als die Dinge, welche wir durch den Sinn wahrnehmen?" Der Realismus giebt das zu: Gegenstände sind, was wir wahrnehmen. „Und was, ich bitte Dich," fährt Berkeley fort, „nehmen wir anders wahr, als unsre eignen Ideen und Sinneneindrücke?" Der Realismus stutzt. Allerdings hat der Spiegel unmittelbar nichts Andres vor sich, als die Reflexionen, und ist es nicht offenbar widersinnig," fährt der Idealismus triumphirend fort, „daß irgend eine von diesen Ideen, oder irgend eine Verbindung desselben, ohne wahrgenommen zu werden, existiren sollte?" Darauf hat der Realismus nichts zu antworten. Es ist ein Dilemma, dem man offenbar nicht entgehen kann.

Die Annahme, daß die Materie existire, beruht auf der Lehre von den abstracten Ideen (gegen welche Berkeley zu Felde zieht). „Denn kann es eine bessere Ueberspannung der Abstraction geben, als die Existenz sinnlicher Gegenstände von ihrer Wahrnehmbarkeit zu unterscheiden, um ihre nicht wahrgenommene Existenz zu begreifen? Licht und Farben, Wärme und Kälte, Ausdehnung und Figuren, mit Einem Wort, die Dinge, welche wir sehn und fühlen, was sind sie, als ebenso viel Sinneneindrücke, Begriffe, Ideen oder Abdrücke auf die Sinne; und ist es nicht unmöglich, auch nur in Gedanken irgend eins von diesen von der Wahrnehmung zu trennen? Ich für mein Theil könnte ebenso leicht ein Ding von sich selber trennen. Allerdings kann ich in meinen Gedanken diese Dinge, welche ich vielleicht nie mit meinen Sinnen so getrennt wahrgenommen habe, trennen, oder ich kann sie mir von einander getrennt vorstellen. So kann ich mir den menschlichen Körper

*) „Thinking Things!"

verstümmelt, ohne seine Glieder, vorstellen, oder den Geruch einer Rose, ohne an die Rose selbst zu denken. Und so weit will ich nicht in Abrede stellen, daß ich abstrahiren kann, wenn das Abstraction im eigentlichen Sinne genannt werden kann, welches sich nur so weit erstreckt, daß ich solche Objecte getrennt vorstelle, welche möglicher Weise wirklich getrennt existiren oder wirklich so getrennt wahrgenommen werden können. Aber mein Vorstellungs= oder Einbildungsvermögen geht nicht weiter, als die Möglichkeit der wirklichen Existenz oder Wahrnehmung. Wie es also unmöglich für mich ist, etwas zu sehen oder zu fühlen, ohne eine wirkliche Empfindung von diesem Dinge zu haben, so ist es auch unmöglich für mich, in meinen Gedanken irgend ein sinnliches Ding oder Gegenstand, verschieden von der Empfindung oder Wahrnehmung desselben, zu erfassen. Der Gegenstand und der Sinneneindruck sind in der That das nämliche und können daher nicht von einander abstrahirt werden.

„Mit Einem Wort, das ganze Chor des Himmels und die ganze Ausstattung der Erde, alle diese Körper, welche das mächtige Gebilde der Welt ausmachen, haben gar keine Existenz, außer dem Geiste; ihr Sein muß wahrgenommen oder gewußt werden, so lange sie also nicht wirklich von mir wahrgenommen werden oder nicht in meinem Geiste oder in irgend einem andern erschaffnen Geiste existiren, müssen sie entweder gar keine Existenz haben, oder im Gedanken irgend eines ewigen Geistes vorhanden sein . . . .

„Obgleich wir nun wirklich der Meinung sind, das sinnliche Gegenstände nichts andres als Ideen sind, welche, wenn sie nicht wahrgenommen werden, nicht existiren können; so können wir hieraus doch nicht schließen, daß sie keine Existenz haben können, bloß während sie nicht von uns wahrgenommen werden. Denn es kann irgend einen andern Geist geben, der sie wahrnimmt, wenn wir es auch nicht thun. Und überall, wo es heißt, die Körper hätten außer dem Geiste keine Existenz, wünsche ich nicht, daß man mich so verstehe, als meine ich diesen oder jenen besondern Geist, ich meine alle möglichen Geister. Es folgt also nicht, daß Körper jeden

Augenblick vernichtet und wieder geschaffen werden, oder in den Zwischenzeiten zwischen unsern Wahrnehmungen derselben gar nicht existiren . . . .

„Ich will die ganze Sache darauf ankommen lassen: wenn Du es Dir nur möglich denken kannst, daß irgend eine ausgedehnte bewegliche Substanz, oder überhaupt irgend eine Idee, oder irgend etwas Aehnliches wie eine Idee anders als in einem Geist, der sie wahrnimmt, existiren kann, so will ich meine Sache gern aufgeben; ich will Dir ihre Existenz zugeben, obgleich Du mir keinen Grund angeben kannst, warum Du glaubst, daß sie existire, oder irgend einen Vortheil davon angeben kannst, wenn man annimmt, daß sie existirt. Ich sage, die bloße Möglichkeit, daß Deine Meinung wahr sei, soll für einen Beweis gelten, daß sie es ist.

„Aber Du magst sagen, es fällt mir ja doch nichts leichter, als mir Bäume in einem Park oder Bücher in einem Zimmer ohne irgend Jemand, der sie wahrnimmt, vorzustellen. Ich erwidre: Allerdings, das hat keine Schwierigkeit. Aber ich bitte Dich, was heißt alles dies anders, als daß Du *in Deinem Geist gewisse Ideen gestaltest, welche Du Bücher und Bäume nennst, und dabei es unterläßt, die Idee irgend eines sie Wahrnehmenden zu bilden?*

„Aber nimmst denn Du selbst sie alle die Zeit nicht wahr, oder denkst sie nicht? Dies führt also zu nichts, es beweist nur, daß Du das Vermögen der Einbildung oder der Gestaltung von Ideen in Deinem Geiste hast; beweist aber nicht, daß Du es Dir möglich denken kannst, die Gegenstände Deines Gedankens könnten außerhalb Deines Gedankens existiren. Um dies darzuthun, ist es nothwendig, daß Du Dir denkst, sie existirten ohne wahrgenommen und ohne gedacht zu werden, was ein offenbarer Widersinn ist. *Wenn wir uns auch aufs äußerste anstrengen, uns die Existenz äußrer Körper begreiflich zu machen, so betrachten wir all' die Zeit über nur unsre eignen Ideen.*“ *)

Diese letzte merkwürdige Stelle muß von dem oben er-

*) Die vorhergehenden Stellen sind alle aus den Principles of human Knowledge entnommen, § 5, 6, 8, 22 und 23.

wähnten Kritiker übersehen worden sein, sonst würde er nicht gesagt haben, „der Knoten, welchen Berkeley gelockert, aber allerdings nicht ausdrücklich aufgelöst hätte," würde zum ersten Male durch die Beweise, die er dort vorbringe, aufgelöst. Berkeley hatte den Knoten ausdrücklich und befriedigend aufgelöst, und noch dazu auf dieselbe Weise, wie sein Kritiker *).

Den Unterschied zwischen ursprünglichen und secundären Eigenschaften widerlegt Berkeley leicht, und zeigt, daß dieselben Gründe, welche die secundären Eigenschaften zu bloßen Eindrücken des Geistes machen, auch auf die ursprünglichen Eigenschaften ihre Anwendung finden.

Nachdem der Idealismus fast alle Einwände, unbedeutende sowohl, als gewichtige, niedergeworfen hat, wiederholt er sein Grundprinzip: Alle unsre Erkenntniß von Objecten ist eine Erkenntniß unsrer Ideen, Gegenstände und Ideen sind das nämliche. Also es existirt nichts, als was wahrgenommen wird **).

Der Realismus entdeckt eine Ausflucht. Diese Ideen, die, wie wir zugeben, das Einzige sind, womit der Geist zu thun hat, sind nur die Ideen (Vorstellungen) gewisser Dinge; und diese Dinge existiren unabhängig davon, daß sie wahrgenommen werden, obgleich ihre Vorstellungen dies nicht können. Berkeley sah dies vorher. „Aber Du sagst, obwohl die Ideen selbst nicht außer dem Geiste existiren, so mag es doch Dinge geben, die ihnen gleichen, deren Abbilder oder Gleichnisse sie sind. Und diese Dinge mögen außerhalb des Geistes in einer nichtdenkenden Substanz existiren. Ich antworte, eine Idee kann nur einer Idee gleichen, eine Farbe oder eine Gestalt nur einer andern Farbe oder Gestalt, und dann frage ich, ob diese angenommnen Originale oder Außendinge, deren Abbilder oder Darstellungen unsre Ideen sind, selbst wahrnehmbar sind, oder nicht? Wenn sie es sind, dann sind sie Ideen; und wir haben gewonnen,

*) Siehe den Artikel in Blackwood, den wir angeführt, p. 817, u. s. w.; Lectures II, p. 308.

**) Mit Unrecht würde man Berkeley zu Denen rechnen, welche sagen: Die Ideen sind die Vertreter der Dinge; er sagt: Ideen sind Dinge; dennoch begeht Hamilton diese Ungenauigkeit.

was wir wollten; aber wenn Du sagst, sie sind es nicht, so berufe ich mich auf Jedermann, ob Vernunft darin ist, zu versichern, eine Farbe gleiche irgend etwas Unsichtbarem, etwas Hartes oder Weiches irgend etwas Unfühlbarem?" (Section 8.)

So weit der metaphysische Begriff des Bewußtseins reicht, ist Berkeley's Analyse unantastbar; wenn wir nicht in Abrede stellen wollen, daß unser Bewußtsein unmittelbar durch die Sinnlichkeit afficirt werde, um dagegen zu versichern, es werde unmittelbar durch die äußern Objecte afficirt; aber kein Metaphysiker wird sich auf diesen Standpunkt stellen; denn er würde nun behaupten müssen, das Bewußtsein wäre nichts, als diese Sinnenempfindungen selbst, welche durch die Thätigkeit äußrer Einflüsse in dem Organismus hervorgebracht würden; und dies würde heißen: den zum Grunde liegenden Geist aufgeben, um die zum Grunde liegende Materie zu retten. Kein Metaphysiker konnte also logisch gegen Berkeley's fundamentalen Satz etwas sagen. Jeder versuchte daher, ihn zu umgehen, oder ihn in eine andre Richtung zu leiten.

Die Frage, ob das Bewußtsein außer seiner Thätigkeit selbst noch etwas sei, ob in Empfindung und Ideenbildung Gefühl und Bewußtsein des Gefühls, Denken und Bewußtsein des Denkens vorhanden ist, oder ob die beiden Ausdrücke nur Eine Thatsache angeben, hat man seit Brown als eine abgemachte Sache in der neuern Psychologie angesehen. Aber die ganze Auffassung von einem doppelten Bewußtsein, welches jeden Act des Bewußtseins begleitet (von einem Gefühle des Gefühls, um es deutlich auszudrücken) kommt, selbst in neuern Speculationen, wieder zum Vorschein.

Das wahre Schlachtfeld ist also das des Dualismus. Giebt es zwei verschiedne Existenzen, den Geist einerseits und die Materie andrerseits, einen Geist, der in keiner Hinsicht mit der Materie verbunden ist, auf den sie jedoch wirkt, und die er vorstellt? Der Idealist sagt, es giebt nur eine Existenz, den Geist. Analysire die Materie, und Du wirst entdecken, daß sie nichts andres, als eine Synthese von Eigenschaften ist; diese Eigenschaften sind Sinneneindrücke, und die Synthese eine geistige.

Wenn der Realist consequent ist, wird er sagen: Es giebt nur Eine Existenz, die Materie. Analysire Deinen Begriff vom Geist,

und Du wirst entdecken, daß er nichts Andres ist, als eine Synthese von Eigenschaften (Zuständen des Bewußtseins). Die Eigenschaften sind Thätigkeiten des lebendigen Organismus; die Synthese ist der Organismus.

Der Skeptiker stimmt mit Beiden überein, und auch nicht. Er sagt: Eure Materie ist nur eine flüchtige Aufeinanderfolge von Erscheinungen, euer Geist nur eine flüchtige Aufeinanderfolge von Ideen.

Der Dualist sagt: Es giebt nur Geist und Materie; die beiden sind, dem Wesen nach, verschieden, und können nie zur Einheit gebracht werden; aber der Geist hat die Fähigkeit, die Materie auf sich wirken zu lassen; die Folge davon ist die Vorstellung in ihm, von dem, was außer ihm ist; außerdem hat er das Vermögen auf die Materie zu wirken, die Folge davon ist — ich weiß nicht genau was — jedenfalls aber zeigt sie sich durch gewisse Bewegungen der Materie. Wenn Du mich fragst, wie können zwei Existenzen, welche so wesentlich verschieden sind, und keine Eigenschaft gemein haben, dennoch auf einander wirken? So antworte ich: es ist ein Geheimniß.

Ohne Zweifel ein Geheimniß. Aber die Philosophie kann sich mit Redensarten nicht abweisen lassen; sie braucht bestimmte Thatsachen. Die dualistische Hypothese hat den Nachtheil, daß sie zwei Factoren einführt, die uns zu nichts nützen. Der Idealismus, der einen von diesen Factoren fest ergreift, nämlich den Geist, erklärt alle Erscheinungen ebenso einleuchtend, als der Dualismus mit seinen beiden Factoren; ebenso der Realismus, mit dem andern Factor, der Materie. Die Philosophie hat zwischen ihnen zu entscheiden.

Berkeley hat viel beßre Gründe für seine Ansicht, als seine Kritiker sich gewöhnlich einbilden. Er konnte den Beweis nicht genügend finden, welcher die Materie, als Substrat zu einer nothwendigen Forderung machte. Daß wir Wahrnehmungen und Ideen, ohne das Vorhandensein äußrer Gegenstände haben können, geht aus der Thatsache hervor, daß wir oft, wie in Träumen und Fieberphantasien sie wirklich haben. Wenn daher die Materie zur Hervorbringung der Ideen nicht immer nothwendig ist,

wenn Ideen bisweilen, ohne das Vorhandensein äußrer Gegenstände hervorgebracht werden können, so ist die vorgebliche Nothwendigkeit, welche allein den Beweis für das Vorhandensein der Materie bildet, beseitigt.

„Aber obgleich," sagt er, „wir möglicherweise alle unsre Empfindungen ohne Körper haben können, so hält man es doch vielleicht für leichter, die Art und Weise ihrer Hervorbringung zu begreifen und zu erklären, indem man äußre Körper in ihrer Aehnlichkeit annimmt, als nicht, und so möchte es wenigstens wahrscheinlich werden, daß es so etwas als Körper, die unsre Ideen im Geist anregen, giebt. Aber auch nichteinmal dies kann man sagen, denn wenn wir auch den Materialisten ihre äußerlichen Körper zugeben, so sind sie doch nach ihrem eignen Geständniß, damit immer noch nicht der Einsicht näher gekommen, wie unsre Ideen hervorgebracht werden, denn sie gestehen selbst, sie könnten nicht begreifen, auf welche Weise der Körper auf den Geist wirken könne, oder wie es möglich ist, daß er dem Geist eine Idee aufdrücken solle."

Hier haben wir die Schwierigkeit hervorgehoben, welche die meisten Dualisten (die das Dasein des Geistes und der Materie als zwei unterschiedne Substanzen behaupten) nicht hinlänglich beachtet haben; sie ist es, welche die präſtabilirte Harmonie von Leibnitz, und die Theorie von Malebranche, wir sähen alle Dinge in Gott, hervorgerufen hat. Diese Schwierigkeit ist in der That unübersteiglich. Es ist leicht von dem Geiste zu sprechen, der ein Spiegel sei, in dem das Universum sich abbilde. Man versuche nur einen Augenblick, sich eine Substanz vorzustellen, die sich in einer andern wiederspiegelt, oder auf sie wirkt, ohne irgend eine Eigenschaft mit ihr gemein zu haben. Man ist es nicht im Stande. Und dies ist noch nicht alles: man kann sich nicht einmal zwei Substanzen vorstellen, die so verschieden sind, wie Materie und Geist es sein sollen: Der Geist bietet sich der Phantasie immer als eine verfeinerte Materie dar.

Berkeley hat also Recht in seinem Triumph über den Realismus und Dualismus, Recht mit seinem Ausspruch, wenn wir ihnen auch die Existenz der Materie zugäben, sie könnten ja doch

nichts damit anfangen. Der Gegenstand bliebe so dunkel als er gewesen: Die Materie wirft kein Licht auf ihn. Er erklärt: unsre Ideen werden in uns in Uebereinstimmung mit den Gesetzen der Natur hervorgebracht. Diese Gesetze sind von Gott angeordnet worden. Anzunehmen, daß die Materie die bloß gelegentliche Ursache, das Mittel, wodurch die Gesetze der Natur wirken, sei, führt zu nichts. Die Existenz der Materie läßt sich weder durch Anschauung noch durch Folgerung feststellen; der Begriff ist ein Nest voll Widersprüche. Dagegen wird das Dasein des Geistes unmittelbar gewußt, und Geist ist Gott. Die Thätigkeit des Schöpfers ist daher einfacher, und unmittelbarer. Er brauchte nicht erst Gesetze, und nachher die Materie zu schaffen, durch welche diese Gesetze in Wirksamkeit treten sollten. Er dachte, und seine Gedanke reflectirte sich direct in uns, ohne den überflüssigen Beistand der Materie als einer bloßen Zwischenträgerin.

Herbert Spencer hat auseinandergesetzt, Berkeley's Hypothese sei ein logischer Selbstmord; das universelle Postulat, oder die fundamentale Annahme, welche selbst der letzte Prüfstein der Speculation sei, nämlich die Unbegreiflichkeit der Negative, werde von dem Idealismus verletzt. Aber ein Idealist könnte antworten: Alles, was Dein Postulat implicirt, ist, daß etwas außerhalb meines Bewußtseins existire, etwas, welches nicht ich ist, aber mich afficirt. Das gebe ich zu. Ich gebe die Existenz von Ideen zu, aber nicht die Existenz von etwas, was den Ideen entspricht, nichts h i n t e r ihnen. Sie sind die ganze Realität, welche Gott in mir anregt, und sie sind nur das. Was ist also zugegeben? Daß etwas, ein Nichtich existirt. Dieses Etwas kann ich nicht anders, als unter den subjectiven Bedingungen der Erkenntniß, wissen; es ist für mich das, was ich von ihm weiß, wo das Ich endet, beginnt das Nicht. Es steht mir vollkommen frei anzunehmen, dies Etwas sei nur die Art und Weise, in welcher, und durch welche die Gottheit auf mich wirkt. Du könntest auch annehmen, dieses Etwas sei in sich selbstberuhende Materie, nur würde diese Annahme zum Atheismus führen, und ist daher als Irrthum verurtheilt.

Wenige, die vollständig mit der Frage und mit den Thatsachen, auf welchen sie beruht, vertraut sind, können nun wohl leugnen, daß diese Hypothese Berkeley's als Hypothese und als Folgerung um manchen Grad über die Hypothese des Dualismus erhaben ist; während die meisten Philosophen lehren, es gebe zwei unterschiedne ewige Substanzen, Geist und Materie, sagt Berkeley: es giebt nur Eine, nämlich den Geist. Aus dieser Einen Substanz kann er die ganze Welt aufbauen. Nach der fundamentalen Regel der Philosophie also, daß „Wesen oder Existenzen nicht ohne Noth zu vermehren seien" (entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem), ist die Einführung einer zweiten Substanz, der Materie, überflüssig, oder noch schlimmer. Von ihrer Existenz haben wir gar keinen Beweis, sie ist nur erschlossen, um die Erscheinungen zu erklären, und was für Erscheinungen? Die der Wahrnehmung, d. h. die Erscheinungen der denkenden Substanz.

Wenn nun also Berkeley strenger in seiner Analyse der Thatsachen und sinnreicher und überzeugender in seiner Hypothese ist, als seine Gegner denken, sollen wir dann sagen, sein Idealismus sei befriedigend und wahr?

Hume sagte, er ließe keine Antwort zu, brächte aber keine Ueberzeugung hervor; und eine endgültige Widerlegung hat er nicht erfahren. Da es aber der unwiderstehliche Glaube der Menschheit ist, daß Gegenstände mit ihrer Existenz weder von unsrer Wahrnehmung ihrer selbst, noch von der irgend eines andern Geistes abhängen, daß Gegenstände für sich existiren und so fortexistiren würden, wenn auch alle Geister vernichtet würden, so kann Berkeley's Theorie niemals Ueberzeugung hervorbringen. Reid hatte Recht, sich diesem allgemeinen und unwiderstehlichen Glauben anzuschließen, er hatte aber sehr Unrecht, wenn er dachte, er hätte Berkeley durch eine Berufung auf diesen unwiderstehlichen Glauben widerlegt. Diese Berufung, womit die Schottische Schule sich so laut gemacht*) wird von verschiednen

*) Besonders Dr. Brown. Er sagt: „Die skeptischen Argumente für die Nichtexistenz der äußern Welt als bloßes Gedankenspiel, lassen sich nicht widerlegen." Seine einzige Widerlegung ist: der Glaube an die

Denkern verworfen. Der Glaube, daß die Sonne sich um die Erde drehe, war viele Jahrhunderte lang unwiderstehlich und — falsch. Warum sollte nicht Berkeley ein metaphysischer Copernicus gewesen sein, der durch strenge Demonstration bewiesen, daß der Glaube der Menschheit an die Existenz der Materie unwiderstehlich, aber falsch sei? Reid kann darauf nichts antworten; er kann bloß sagen: „Ich halte es mit dem großen Haufen!“ aber diese Antwort hätte er auch Copernicus geben können. Viele berühmte Männer (auch Bacon) machten das Copernicanische System lächerlich; aber aller Dogmatismus, aller Spott und gesunder Menschenverstand in der Welt konnten dem System nichts anhaben. Warum, ich wiederhole es, soll nicht Berkeley der metaphysische Copernicus gewesen sein?

Um zu beweisen, daß er dies nicht war, muß bewiesen werden, daß seine Schlußfolgerungen mangelhaft waren; um dies zu beweisen, muß gezeigt werden, worin sein Irrthum lag, und nicht worin seine Theorie von eurem Glauben abweicht. Alles, worauf euer unwiderstehlicher Glaube hinausläuft, ist eine starke, ja eine sehr starke Vermuthung gegen die Wahrheit dessen, was ihm widerspricht. Indem Reid diese Vermuthung als einen Beweis annahm, hatte er Recht, so lange Berkeley's Schlüsse nicht stark genug waren, über diese Vermuthung Herr zu werden; aber er irrte sich sehr, wenn er glaubte, diese Vermuthung wäre eine Widerlegung.

Berkeley's Hauptsatz war: Die Gegenstände der Erkenntniß sind Ideen, und nichts als Ideen. Dieser Satz ist unbestreitbar. Die Folgerung also: alle menschliche Erkenntniß kann nur

---

Außenwelt sei unwiderstehlich. Hume hatte dies schon zugegeben; seine ganze Philosophie lief darauf hinaus, daß er sowohl unwiderstehlich, als falsch sei. Wie abgeschmackt ist es dann, sich noch auf den Glauben zu berufen! Kant bemerkt sehr richtig in der Vorrede zu seiner Kritik: „Wenn man zugiebt, daß der Idealismus so gefährlich ist, als er wirklich ist, so würde es doch eine Schande für die Philosophie und für die Vernunft bleiben, wenn sie gezwungen würden, das Dasein einer Außenwelt auf das bloße Zeugniß des Glaubens zu gründen.“ Um so mehr, da die Thatsache des Glaubens nie in Zweifel gezogen worden ist; die Frage war: Ist der Glaube wohl begründet?

Erkenntniß von Ideen und von nichts Andrem als Ideen sein, ist ebenso unwiderleglich. Nicht weniger die zweite Folgerung: da Gegenstände mit Ideen identificirt sind, und wir keine andre Idee von einem Gegenstande haben, als wie er wahrgenommen wird, so ist das Wesen des Gegenstandes für uns sein Wahrgenommenwerden.

Wenn wir alles dies zugeben, was geben wir damit zu? einfach dies: daß die menschliche Erkenntniß nicht das Maß aller Dinge ist. Gegenstände können für uns nie mehr als Ideen werden; aber sind wir das endliche Maß aller Existenz? Weil wir Objecte bloß als Ideen (Wahrnehmungen) kennen, ist es darum ein richtiger Schluß, daß Objecte nur als Ideen existiren? Gegenstände bieten unserm Bewußtsein nur gewisse Winkel dar; ist es nun logisch zu schließen, weil wir sie nur unter diesen Winkeln sehen können, so sind sie nur diese Winkel? Damit dieser Schluß streng richtig sei, müssen wir einigen Beweis dafür haben, daß unsre Erkenntniß das absolute Maß der existirenden Dinge, nicht bloß der erkannten Dinge ist.

Der Idealist wird sagen: „Wenn ihr nichts weiter als eure Ideen wissen könnt, warum schließt ihr denn, daß etwas ist?“ eine Frage, die nicht leicht zu beantworten ist. Er wird ferner sagen: „ich fordere euch auf, euch irgend etwas vorzustellen, welches existirt, ohne wahrgenommen zu werden. Versucht, euch die Existenz des Stoffs vorzustellen, wenn der Geist abwesend ist. Ihr seid es nicht im Stande; denn in dem Acte der Vorstellung selbst schließt ihr einen ideellen Wahrnehmenden ein. Die Bäume und Berge, die ihr euch ohne einen wahrnehmenden Geist vorstellt, was sind sie anders, als die Ideen eures eignen Geistes, welche ihr nach irgend einem Orte hinversetzt, wo ihr nicht seid? In der That, Existenz von Wahrnehmung zu trennen, ist vollkommen unmöglich. Es ist Gottes Synthese, und der Mensch kann sie nicht abschaffen.“ *)

Hierauf könnte man antworten: Es ist sehr wahr, so fern

*) Dies wird meisterhaft vorgetragen in der Kritik in Blackwood, die wie oben angeführt.

unsre Erkenntniß von Objecten mit unsern Ideen identisch ist, können wir nie durch irgend eine Laune des Gedankens uns ein Object, getrennt von den Bedingungen, unter denen wir es erkennen, vorstellen. Durch die Gesetze unsrer Natur werden wir gezwungen, den Objecten die Formen zu geben, unter denen wir sie wahrnehmen.*) Wir können daher nichts begreifen, was nicht den Gesetzen unsrer Natur unterworfen worden wäre; denn in der Bethätigung unsers Begreifens selbst treten sie in Wirksamkeit. Aber ist es nicht ein ganz verschiedner Satz, zu sagen: „Ich kann die Dinge nicht anders, als nach den Gesetzen meiner Natur begreifen" und zu sagen: „Ich kann die Dinge nicht anders begreifen, folglich können sie nicht anders existiren?" Der Idealist nimmt hier an, daß die Erkenntniß absolut, nicht relativ, daß der Mensch das Maß aller Dinge ist und alle begreift; dies kann man mit der Versicherung vergleichen, es existire kein Rohmaterial, sondern nur fabricirte Waaren.

Die Psychologie erklärt, Wahrnehmung sei die Identität des Ich und des Nichtich — die Beziehung zweier Bestimmungen, das Dritte aus der Vereinigung zweier Factoren, wie Wasser die Identität von Sauerstoff und Wasserstoff ist. Das Ich kann nie eine Erkenntniß des Nichtich haben, mit der es nicht unlöslich verbunden wäre, wie Sauerstoff sich nie mit Wasserstoff, um Wasser zu bilden, verbinden kann, ohne sich selbst und den Wasserstoff in ein Drittes aufgehn zu lassen. Nehmen wir an, der Sauerstoff sei ein Prozeß des Bewußtseins d. h. ein Gefühl von

*) Schelling sagt: Wenn ich in der Wahrnehmung mir einen Gegenstand vorstelle, so ist der Gegenstand und die Vorstellung Ein und dasselbe. Und einfach in dieser unsrer Unfähigkeit, während der Thätigkeit das Object von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt die Ueberzeugung, welche der gemeine Menschenverstand von der Wirklichkeit der Außendinge hat; obwohl ihm diese nur durch die Vorstellungen bekannt werden. Ideen zu einer Philosophie der Natur, Einleitung. S. XIX. (angeführt von Sir W. Hamilton). Dies ist unbestreitbar; heißt aber weiter nichts, als daß unsre Erkenntniß von den Dingen den Bedingungen unsrer Erkenntniß unterworfen ist. Daß wir zwischen dem Object und der Vorstellung nicht unterscheiden können, ist kein Beweis davon, daß kein Unterschied existirt.

Veränderungen. Es würde die Veränderung nicht dem Wasserstoff, der ihm nothwendig verborgen ist, sondern dem Wasser zuschreiben, der einzigen Form, unter der ihm der Wasserstoff bekannt ist. In seinem Bewußtsein würde es den Zustand, der Wasser heißt, finden, der seinem vorhergehenden Zustande sehr wenig gliche, und es würde annehmen, daß dieser neue Zustand eine Darstellung dessen sei, was ihn bewirkt. Wir sagen also, obgleich der Wasserstoff für den Sauerstoff in diesem Fall nur in der Identität beider im Wasser existiren kann, so ist dies doch kein Beweis davon, daß Wasserstoff nicht unter andern Verhältnissen zu andern Gasen existire. Es giebt sowohl gewässerte kohlensaure Salze und hydrochlorsaure Salze, als Oxyde von Wasserstoff. Ebenso, obgleich das Nichtich im Verhältniß zu dem Geiste nicht anders existiren kann, als in der Identität der beiden (in der Wahrnehmung) so ist dies doch kein Beweis, daß es im Verhältniß zu andern Existenzen nicht unter ganz verschiednen Bedingungen existirt.

Zu Schluß gestehen wir mit den Idealisten, daß alle unsre Erkenntniß von Objecten in unsern Ideen besteht. Aber wir können nicht zugeben, daß alle Existenz von unsrer Erkenntniß umfaßt wird, bloß aus dem Grunde, daß wir gezwungen sind, wenn wir etwas Existirendes begreifen wollen, es den Gesetzen der menschlichen Geistesvermögen gemäß, zu begreifen. Mit den Idealisten sagen wir: unsre Erkenntniß ist subjectiv, aber wir geben nicht zu, daß allgemein von aller Existenz wahr sei, was subjectiv wahr ist. Wir glauben an die Existenz eines Aeußern, welches von jedem Wahrnehmenden ganz unabhängig ist; die Beweise, wodurch der Idealismus dies zu widerlegen sucht, werden gefälscht durch die Annahme, daß die Erkenntniß ein Kriterium der Existenz sei. Der Idealismus stimmt mit dem Realismus darin überein, daß er dem Zeugniß des Bewußtseins Zuverlässigkeit zuschreibt; sagt dann aber weiter: da unsre Erkenntniß sich auf Ideen beschränkt, so hätten wir kein Recht, außer den Ideen irgend etwas andres anzunehmen. Und doch sieht er sich genöthigt, etwas als die Ursache der Ideen anzunehmen: diese nennt er die Thätigkeit des Schöpfers; und dies

ist nur eine Annahme. In Berkeley's Vindication of the Theory of Vision finden sich folgende ausdrückliche Stellen: „Die Objecte der Sinne, welche unmittelbar wahrgenommne Dinge sind, werden sonst Ideen genannt. Die Ursache dieser Ideen, oder die Kraft, sie hervorzubringen, ist nicht das Object des Sinnes, denn es wird nicht selbst wahrgenommen, sondern nur von der Vernunft aus seinen Wirkungen erschlossen, nämlich diese Objecte oder Ideen, welche vom Sinne wahrgenommen werden. Von unsern sinnlichen Ideen ist der Schluß auf Kraft, Ursache und Wirkendes gültig. Aber wir haben darum nicht zu schließen, daß unsre Ideen dieser Kraft, Ursache oder wirkendem Wesen glichen. Im Gegentheil, es scheint klar zu sein, daß eine Idee nur einer andern gleichen kann, und daß unsre Ideen oder unmittelbaren Objecte des Sinnes nichts von Kraft, Causalität oder bewirkender Thätigkeit einschließen. Es folgt also, daß die Kraft oder Ursache von Ideen kein Object des Sinnes, sondern der Vernunft ist. Unsre Erkenntniß der Ursach wird durch die Wirkung, die der Kraft durch unsre Idee bemessen. Ueber die absolute Natur äußrer Ursachen und Kräfte haben wir also nichts zu sagen; sie sind keine Objecte unsrer Sinne oder Wahrnehmungen. Und überall wo der Ausdruck sinnliches Object in einem bestimmten verständlichen Sinne gebraucht wird, da soll er nicht die absolut existirende äußre Ursache oder Kraft, sondern die Ideen selbst bedeuten, die in uns hervorgebracht worden sind. Gemeinhin betrachtet man Ideen, die man mit einander verbunden findet, unter dem Verhältniß von Ursach und Wirkung, während sie doch, streng philosophisch genommen, nur als das Zeichen zu dem bezeichneten Dinge im Verhältniß stehn. Denn wir kennen unsre Ideen, und wissen also, daß Eine Idee nicht die Ursach einer andern sein kann. Wir wissen, daß unsre Ideen der Sinnlichkeit nicht die Ursache ihrer selbst sind. Wir wissen auch, daß wir sie nicht verursachen. Also wissen wir, daß sie eine andre wirkende Ursach, verschieden von ihnen und von uns, haben müssen". *)

*) The Theory of Vision vindicated, p. 20--28.

Und: „Die reellen Objecte des Gesichts sehen wir, und was wir sehen, wissen wir. Und diese wahren Objecte des Sinns und des Wissens, nämlich unsre Ideen, müssen in Betracht gezogen, verglichen, unterschieden werden, um die „richtige Theorie des Sehens" rücksichtlich der äußern Ursache dieser Ideen zu verstehen. Ob sie eine und dieselbe oder verschieden und mannigfaltig sei; ob denkend oder nichtdenkend, Geist oder Körper, oder wie wir sie sonst auffassen mögen: die sichtbaren Erscheinungen ändern ihr Wesen nicht, unsre Ideen bleiben doch dieselben. Wenn ich auch einen unrichtigen Begriff von der Ursache habe, wenn ich auch völlig unwissend über ihre Natur sein mag, so hindert mich dies doch nicht daran, wahre und gewisse Urtheile über meine Ideen zu fällen; zu erkennen, welche dieselben und welche verschieden sind, welche mit einander verbunden sind und worin diese Verbindung besteht, ob sie sich auf eine Aehnlichkeit der Natur, auf eine geometrische Nothwendigkeit oder bloß auf Erfahrung und Gewohnheit gründet".*)

So liegt es denn klar am Tage, daß Berkeley in Gemeinschaft mit Philosophen und gewöhnlichen Menschen die Existenz eines äußern Etwas als Ursache unsrer sinnlichen Wahrnehmungen, welche für uns die Objecte ausmachen, zugab. Und die Frage, die offen bleibt, ist: Welches ist die wahrscheinlichste Hypothese, die Eine, die dieses Etwas für eine unbekannte Substanz erklärt, die andre, die dieses Etwas für das Object der Wahrnehmung selbst, oder die, welche dieses Etwas für die directe Thätigkeit göttlicher Einwirkung erklärt? Die zweite Hypothese wird durch die Schulpsychologie (die meiner Ansicht nach im Irrthum ist) gänzlich ausgeschlossen; also bleibt nur die Wahl zwischen der ersten und der dritten.

„Was ist die Ursache unsrer Ideen?" fragt Frazer. „Bewogen durch unsre so zu sagen äußerlichen Wahrnehmungen, betrachten wir sie natürlich als von außen bestimmt; getrieben durch unsern ursprünglichen Instinct für Realität, betrachten wir sie

*) The Theory of Vision vindicated, p. 40.

natürlich als von außen durch das Materielle bestimmt. Die erste Hypothese zur Erklärung unsrer sinnlichen Wahrnehmungen war daher die Theorie physischen Einflusses oder Heranströmens. Die materielle Abhäutung der Atomisten, die stofflosen Formen der Scholastiker und die materiellen Eigenschaften und Kräfte der modernen Materialisten waren verschiedne Modificationen dieser nämlichen Hypothese". Ihr folgte die Theorie des überphysischen Einflusses in der Cartesischen Schule besonders bei Malebranche und Leibnitz. Hier tritt Gott an die Stelle der Materie. „Unsre Wahrnehmungen wurden durch seine Macht hervorgebracht, aber unsre Ideen waren eine Theilnahme an seiner Intelligenz; und so wurde das Erkennen der materiellen Welt eine Vision der Welt in Gott. In diesem Zustande fand Berkeley die Philosophie, und dies bestimmte die Entwicklung seines Systems .... Er, wie seine Vorgänger, hielt dafür, daß der Geist eine objective Erkenntniß einer materiellen Welt hätte, er dachte mit ihnen, daß in dieser Hinsicht der Geist sich nichts als Ideen bewußt ist, ferner, daß diese Ideen eine Ursache haben müßten, und daß sie nicht von innen erzeugt, sondern von außen bestimmt würden. Mit ihnen hielt er dafür, die äußre Ursache unsrer Ideen könne nicht die Materie sein und daß es Gott wäre. Wenn aber Gott die Ursache unsrer Ideen wäre, warum sollte man alsdann unnützer Weise die Existenz einer unbekannten materiellen Welt annehmen?" *)

So läuft die ganze Streitfrage darauf hinaus, was die Ursache sei. Unsre Ideen, welche die Objecte sind, haben eine Ursache, welche nicht wir selbst — sondern ein Nichtich ist. Diese Ursache, sagt Berkeley, kann nicht materiell sein, denn die Materie ist unbekannt; die Ursache muß daher geistig sein, denn der Geist ist bekannt. Die Existenz umfaßt nur zwei Arten, die völlig verschieden sind, nämlich die Geister und die Ideen: „Die erstern sind thätige untrennbare Substanzen, die letztern sind unthätige, flüchtige und abhängige Wesen, die nicht in sich selbst beruhen, sondern getragen werden von Geistern oder geistigen

*) North Brit. Reviev No. LXVIII. p. 457—459.

Substanzen oder in ihnen existiren" — eine Auffassung, welche auch so ausgedrückt werden kann: Es giebt nur zwei Existenzen, nämlich dauernde Organe und vorübergehende Thätigkeiten, dauernde Geister und ihre flüchtigen Zustände. Ideen sind nicht weniger reell, weil sie vorübergehend sind; die Schwingung eines tönenden Körpers ist nicht unreell, weil sie sich schnell wieder legt, um eben so wieder hervorgebracht zu werden, wenn der Körper wieder angeschlagen wird. Der Anschlag nun, oder die Idee, welche nach der Annahme der Menschheit im Allgemeinen und der meisten Philosophen von einem Antrieb der Materie herrühren soll, rührt nach Berkeley von Gott her. Gott ist die Ursache, von der die Ideen kommen, von ihm werden sie „eingedrückt," „an die Hand gegeben," hervorgerufen".*)

Für die, welche der Meinung sind, daß Gott gewußt wird, und daß er die einzige Existenz ist, die gewußt wird, ist Berkeley's Stellung sicherlich eine starke; aber Andre nehmen diesen Satz nicht an, und sagen: Wir haben keinen Beweis, daß Gott, welcher den Menschen geschaffen, nicht auch eine Welt geschaffen hat, in welcher der Mensch lebt, und sie behaupten, diese Welt sei das Nichtich, welche direct die Veränderungen in dem Ich hervorrufe, wie indirect auch immer diese Hervorrufung von Gott kommen möge; — und Alle, die so denken, und sie bilden die große Mehrheit, werden sagen: da unser unwiderstehlicher Glaube die Existenz einer Außenwelt bejahe, so habe die Philosophie zu entscheiden, welche Annahme mehr mit unserm unwiderstehlichen Glauben im Einklang stehe, die Annahme von äußern Existenzen, die von unsern Sinneneindrücken unabhängig sind, oder die Annahme eines providentionellen Systems, in welchem unsre Sinneneindrücke die Wirkungen der Thätigkeit göttlicher Gesetze sind, und in welchem objective Existenzen keine Rolle spielen. Die

*) Frazer am ang. Ort berichtigt den sehr gewöhnlichen Irrthum, daß Berkeley die Substanz mit der Materie bei Seite gesetzt; er ersetzte einfach die materielle durch die spirituelle Substanz d. h. die unbekannte durch die bekannte Ursache — Gott. Erbaulich, aber nicht grade neu!

Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Die erstere Annahme muß als mehr im Einklang mit dem allgemeinen Glauben angenommen werden.

Unsre Ansicht ist, Berkeley war kein metaphysischer Copernicus; denn die Annahme, welche er dem allgemeinen Glauben entgegensetzte, stimmte weniger zu dem Glauben, als die Annahme, an deren Stelle er die seinige setzen wollte. Hätte Copernicus nicht eine Hypothese vorgebracht, die, so sehr sie auch dem Augenschein widersprach, dennoch eine viel bessere Erklärung der himmlischen Erscheinungen darbot, als durch die alte Hypothese möglich war, man würde nie auf ihn gehört haben. Wenn man Berkeley's Annahme zugiebt, so führt sie ihn nicht tiefer in die Sache, als die alte. Der Idealismus erklärt nichts. Ihn annehmen hieße, einen allgemeinen Glauben gegen eine bloße Hypothese aufgeben.

Während man dem Idealismus so auf dem allgemeinen Felde entgegentreten kann, so läßt sich noch zeigen, daß Berkeley's Idealismus einen speciellen Widerspruch und eine specielle Schwierigkeit in sich schließt. Seine Grundlage ist der Satz, daß Gegenstände Ideen sind; daß ihr S e i n, oder ihre totale Existenz ihr W a h r g e n o m m e n w e r d e n ist. Wenn Dinge nur Wahrnehmungen sind, so liegt der Schluß auf der Hand: was nicht wahrgenommen wird, existirt nicht. Nun liegt es ebenso sehr auf der Hand, daß viele Dinge existiren, welche ganz und gar über das Bereich der menschlichen Wahrnehmung hinausliegen; und wenn wir Alles in Abrede stellen, was nicht wahrgenommen werden kann, so müssen wir z. B. die Bewegung der Erde in Abrede stellen. Um einem solchen Dilemma zu entgehen, muß Berkeley seine Formel erweitern und sagen: „Gegenstände sind Ideen, ihr Sein ist entweder Wahrgenommen- oder Begriffenwerden;" was nicht direct durch die Sinne wahrgenommen werden kann, mag durch das Denken begriffen werden. Nehmen wir dies an. Dann können wir fragen: warum die Existenz der Materie in Abrede stellen, und doch die Existenz der Bewegung der Erde zugeben? Beides sind geistige Auffassungen, keins von ihnen ist eine Wahrnehmung. Wenn wir gezwungen sind, die Existenz der Bewegung der Erde zu folgern, um die wahrgenommnen

Erscheinungen zu erklären, sind wir nicht ebenso sehr gezwungen, die Existenz einer äußern Substanz zu erschließen, um die Objecte der Wahrnehmung zu erklären?

Auch kann er diesem Dilemma nicht dadurch entgehen, daß er erklärt, obgleich die Bewegung der Erde von uns nicht wahrgenommen werden könne, so würde sie doch wahrnehmbar sein, wenn unsre Geistesvermögen erweitert würden, und sei höhern Geistern wahrnehmbar. Man könne sie daher für wahrnehmbar der Möglichkeit nach, erklären. Ohne Zweifel, wenn Bewegung existirt, so ist es denkbar, daß sie wahrzunehmen sei; aber ist es nicht ebenso denkbar, daß die Substanz wahrzunehmen sei? Da die Existenz Beider nur auf Grund von Schlüssen zugegeben worden ist, und nicht auf den Grund der Wahrnehmung, so werden wir auf die vorgängige Frage zurück geworfen, welche Folgerung hat die größere Wahrscheinlichkeit für sich, die Existenz der Gegenstände, unabhängig von den Ideen, oder daß nur Ideen existirten.

Die ganze Frage des Idealismus ist zu umfangreich, um hier auch nur skizzirt zu werden; ich habe sie nur einzuführen, wie sie in Berkeley's System erscheint, und füge nur die Folgerung hinzu, daß die, welche den Verlauf dieser Geschichte aufmerksam verfolgt haben, sicherlich bemerken werden, wie Berkeley's Idealismus dem vielverschrieenen System Spinoza's zum Grunde liegt, denn Spinoza lehrte, es wäre nur Ein Wesen im Universum, und das wäre die Eine Substanz. Auch Berkeley lehrte, es gebe nur Eine, und das wäre das Eine Denken. Nun mag man dieses Eine nennen, wie man will, das Resultat bleibt dasselbe, speculativ oder praktisch. Man mag gewisse herabwürdigende Gedanken mit der Idee der Substanz verbinden, oder gewisse erhabne mit der des Geistes; aber welchen Unterschied können solche Ideenassociationen hinsichtlich der wirklichen Natur der Dinge machen?

Ein großes Ergebniß der Berkeley'schen Leistungen war, daß er die Eitelkeit der ontologischen Speculationen an den Tag legte. Er ebnete den Weg für den Skepticismus, welcher der Sumpf ist, in den jede folgerechte Metaphysik ausläuft.

Fünfte Epoche.

Die Argumente des Idealismus zum Skepticismus weitergeführt.

Erstes Kapitel.

Hume.

1. Hume's Leben.

Burton's ausführliche und vortreffliche Biographie würde Stoff zu einer angenehmen Abhandlung darbieten, wenn wir hier den Raum dazu hätten. Wir müssen uns damit begnügen, den Leser auf das Werk*) zu verweisen, und hier nur die Haupt-Thatsachen eines nicht sehr bewegten Lebens angeben.

David Hume wurde am 26. April 1711 zu Edinburg geboren. Er war das jüngste Kind eines armen Laird von guter Familie. Er wurde ein Waise, ehe seine Erziehung vollendet war. Seine Vormünder dachten zuerst ihn zum Rechtsgelehrten zu machen; aber wegen seines Widerwillens wurde ihm diese Laufbahn erspart und er in Bristol in ein Bankgeschäft gethan. Hier blieb er nicht lange. Als er mündig wurde, fand er sich im Besitz eines kleinen Vermögens, zu klein, um anständig davon in England zu leben, aber groß genug für Frankreich; und er ging nach Rheims, und von da nach La-Flèche. Hier zog das Jesuiten-Collegium und seine Bibliothek den lernbegierigen Jüngling an, und er brachte mehrere Jahre in einsamen Studien hin.

Er wurde von einem großen Ehrgeiz getrieben: er wollte für das ethische Gebiet der Wissenschaft eine ähnliche Revolution durchführen, wie sie Bacon für das physische bewirkt hatte. Seine Abhandlung über die menschliche Natur, welche 1737 erschien, wurde angekündigt als ein Versuch, die experimen-

*) John Hill Burton, The Life and Correspondance of David Hume, from the papers bequethed to the Royal Society of Edinburg, 2 volumes.

tirende Methode in die Moralwissenschaft einzuführen. Es ist überflüssig, das große Mißverständniß der experimentirenden Methode in dieser Anwendung hervorzuheben, und ebenso unnöthig, zu zeigen, daß in Hume's Versuch die Psychologie auf die Probe der Erfahrung zu stellen, gar nichts Neues lag.

Im Jahre 1741 erschien der erste Theil seiner unsterblichen Essais; und 1747 begleitete er General St. Clair als Secretair auf der Gesandschaft nach Wien und Turin. 1752 veröffentlichte er seine Political Discurses und seine Inquiry, concerniny the Principles of Morals, (politische Erörterungen und Untersuchung der Moral-Prinzipien). Seine Anstellung als Bibliothekar bei der Advokaten-Facultät in Edinburg — sein Gehalt gab er sehr großmüthig dem armen Dichter Blacklock — stellte eine schöne Büchersammlung zu seiner Verfügung, und dies brachte ihn auf den Gedanken, die Geschichte von England zu schreiben. Man hat lange geglaubt, dieß habe ihm seinen größten Anspruch auf Ruhm gegeben. Der erste Band erschien 1754.

Für den Litterarhistoriker sind zwei pikante Episoden in in Hume's Leben. Die erste ist die Feier, die der Philosoph in Paris erfuhr, wohin er den Marquis von Hertford begleitet hatte; die zweite ist seine Freundschaft und sein Zank mit Rousseau. Beide hat Burton ausführlich erzählt.

Hume starb im Frühling 1776. Er hinterließ einen unsterblichen Namen in unsrer Litteratur, obgleich es ein Name ist, der sich mit Ansichten verbindet, welche eine heftige Opposition erregt haben und fortdauernd erregen werden. Dabei sollte man aber nicht vergessen, daß ein so weiser und guter Mann als Adam Smith öffentlich von ihm schreiben konnte: „Im Ganzen hab' ich immer während seines Lebens und nach seinem Tode von ihm gehalten, daß er dem Ideal eines vollkommen weisen und tugendhaften Mannes so nahe kam, als es das Wesen menschlicher Schwachheit wohl zuläßt.“

2. Hume's Skepticismus.

Hume's bewundernswürdiger Scharfsinn und feiner Geist sind immer anerkannt worden. Sein Einfluß auf die Speculation

wurde durch das Aufsehn und die Besorgniß, welche seine Ansichten erregten, ebenso sehr befördert, als durch ihre sinnreiche Vertheidigung. Wenn Berkeley keine Widerleger fand, so konnte Hume keine finden. Gegner haben gewöhnlich zugegeben, daß seine skeptischen Ausführungen unwiderleglich seien.

Locke hatte gezeigt, daß all' unsre Erkenntniß von der Erfahrung abhinge. Berkeley hatte zu beweisen gesucht, daß wir keine Erfahrung der Außenwelt unabhängig von unsrer Wahrnehmung haben, noch auch haben können. Er nannte die Materie eine Abstraction, was wahr ist, aber sie bildet sich aus Concretem, von dem wir eine Erfahrung haben. Hume nahm die Leine da auf, wo Berkeley sie ausgeworfen hatte und schleuderte sie noch einmal ins tiefe Meer hinaus, um der Geheimnisse des Daseins zu ergründen. Er sondirte tiefer in der Richtung, die Berkeley eingeschlagen, und fand, daß nicht nur die Materie, sondern daß der Geist ebenfalls eine Abstraction sei. Konnte das verborgne Substrat, welches man erschlossen hatte, um die materiellen Erscheinungen zu erklären, in Abrede gestellt werden, weil es nicht auf Erfahrung begründet war; so müssen wir auch das verborgne Substrat leugnen, den Geist, den man angenommen hat, um geistige Erscheinungen zu erklären. Alles, von dem wir einige Erfahrung haben, sind Wahrnehmungen und Ideen. Die Substanz, deren Eindrücke sie sein sollen, ist verborgen — wird nur erschlossen; die Substanz, in der diese Eindrücke sein sollen, ist ebenso verborgen — ist nur erschlossen. Materie ist nur eine Sammlung von Eindrücken. Der Geist ist nur eine Reihenfolge von Eindrücken und Ideen.*) So wurde Berkeley's dogmatischer Idealismus in Skepticismus umgewandelt. Hume sagt von Berkeley: „Die meisten Schriften dieses sinnreichen Philosophen geben die beste Anleitung zum Skepticismus, die sich sowohl bei alten, als neuern Philosophen, Bayle nicht ausgenommen, findet."

*) Schon Locke hatte vorgetragen, wir wären in Ungewißheit sowohl über den Geist als über die Substanz. Wir wissen vom Geist nur in seiner Manifestation; wir können ihn nicht als ein Substrat erkennen. Hume's Argumentiren hatte daher eine feste Grundlage in der landläufigen Philosophie. Er schloß nur aus zugestandnen Prämissen.

Er erklärt jedoch auf seinem Titelblatte (und ohne Zweifel mit voller Wahrheit), „sein Buch sei sowohl gegen die Skeptiker, als gegen die Atheisten und Freidenker geschrieben.“ Daß aber alle seine Beweise, was er auch sonst damit beabsichtigt hat, in Wahrheit rein skeptisch sind, geht daraus hervor, daß sie „keine Antwort zulassen und keine Ueberzeugung hervorbringen.“

Auch ist zu bemerken, daß Hume's Skepticismus, obwohl er die Ontologie auf ein eigenthümliches Dilemma zurückführt — nämlich, entweder die skeptischen Argumente zu widerlegen oder zuzugeben, daß sie selbst und ihre Ansprüche eitel und grundlos seien, — dennoch sonst die gewöhnlichen Urtheile und Handlungen der Menschen keineswegs beeinflußt. Viel Spott und nichtige Einwände sind gegen Hume vorgebracht worden und werden auch wohl noch weiter vorgebracht werden. Reid, von dem man etwas Bessres hätte erwarten sollen, ist erstaunt, daß Hume eine Wissenschaft auf die menschliche Natur zu gründen unternimmt, „während die Absicht des ganzen Werks die ist, zu zeigen, daß es weder eine menschliche Natur, noch eine Wissenschaft in der Welt giebt. Vielleicht ist es nicht gerechtfertigt, über dies Verfahren bei einem Verfasser zu klagen, der weder an seine eigne, noch an des Lesers Existenz glaubt, und daher nicht die Absicht haben konnte, ihm eine Täuschung zu bereiten oder sich über seine Leichtgläubigkeit lustig zu machen. Und doch kann ich mir den Verfasser der „Abhandlung über die menschliche Natur“ nicht so skeptisch denken, daß er diese Entschuldigung vorbringen sollte. Er glaubte, seinen Prinzipien zum Trotz, daß er gelesen werden würde und daß er seine persönliche Identität behaupten würde, bis er die Ehre und den Ruhm geerntet, der seinem metaphysischen Scharfsinn zukommt.“ Er fährt dann noch in diesem Tone fort, holt den alten Irrthum über Pyrrho herbei, der aus der Rolle gefallen und über seinen Koch ärgerlich geworden sei, „weil er ihm etwa seinen Mittagsbraten nicht recht bereitet“ und vergleicht dieses Selbstvergessen mit Hume's „gelegentlichen Rückfällen in den Pöbelglauben.“ *)

---

*) Inquiry, introd. § 5.

Soll dies Spott sein, so ist er sehr wohlfeil; soll er Beweis sein, so ist er kläglich. Aber da solche Beweise einem Denker von Reid's Ruf stichhaltig schienen, so mögen sie geringeren Leuten wohl auch so erscheinen. Hume soll sich also selbst verantworten und zwar grade in der Sprache seiner „Abhandlung", auf die Reid verweist:

„Sollte man mich hier nun fragen, ob ich diesem Beweise, den ich mit so viel Mühe einpräge, aufrichtig beistimme, und ob ich wirklich einer von den Skeptikern bin, welche dafür halten, daß Alles ungewiß sei, und daß unser Urtheil in keiner Sache irgend einen Grad von Wahrheit oder Irrthum besitze, so würde ich antworten: diese Frage sei vollkommen überflüssig, und weder ich, noch irgend jemand Anders sei je ernstlich und auf die Dauer dieser Meinung gewesen. Die Natur hat uns durch eine absolute, unberechenbare Nothwendigkeit, sowohl zum Urtheilen, als zum Athmen und Fühlen bestimmt; auch können wir's nicht lassen, gewisse Gegenstände in einem stärkern und vollern Lichte zu erblicken, wegen ihrer gewohnten Verbindung mit einem gegenwärtigen Eindruck, als wir uns selbst, so lange wir wach sind, am Denken hindern können, oder als wir es vermeiden können, die Körper in unsrer Umgebung zu sehen, wenn wir im hellen Sonnenschein unsre Augen darauf werfen. Und Jeder, der sich die Mühe genommen hat, die Spitzfindigkeiten dieses totalen Skepticismus zu widerlegen, hat in Wahrheit ohne einen Gegner disputirt, und sich die Mühe gegeben durch Argumente ein Vermögen herzustellen, welches die Natur von vornherein dem Geiste eingepflanzt und unvermeidlich gemacht hat.

„Durch die sorgfältige Darlegung der Beweise jener phantastischen Secte, will ich dem Leser daher nur die Wahrheit meiner Hypothese nahe legen, daß unser ganzes Schließen, hinsichtlich der Ursachen und Wirkungen lediglich von der Gewohnheit herrührt, und daß der Glaube eigentlich mehr eine Thätigkeit unsrer sinnlichen, als unsrer denkenden Natur ist . . . . Wäre der Glaube ein einfacher Act des Denkens, ohne eine besondre Art der Auffassung oder ohne eine erhöhte Lebendigkeit und Kraft, so müßte er sich unfehlbar selbst zerstören, und in jedem Fall mit einer

totalen Unterbrechung des Urtheils enden. Aber da die Erfahrung Jeden hinlänglich überzeugen wird, daß er, wenn er auch keinen Fehler in meinen Schlüssen findet, dennoch fortfährt, wie gewöhnlich zu glauben, zu denken und zu schließen; so kann er mit Sicherheit folgern, daß sein Denken und Glauben eine Wahrnehmung oder eine besondere Auffassungsweise ist, welche bloße Ideen und Reflexionen nicht zu zerstören im Stande sind". *)

So unehrlich verfuhren Hume's Gegner, daß sie diese bezeichnende und sehr deutliche Stelle nie anführten; ich erinnere mich in der That nicht, die Stelle von irgend Jemand angeführt gesehn zu haben. Worauf läuft nun obige Erklärung anders hinaus, als auf den gerühmten Standpunkt des gesunden Menschenverstandes, daß unser Glaube an die Existenz des Materiellen instinctiv und fundamental ist? Giebt nicht Dr. Brown, wenn er sagt, der skeptische Beweis als ein bloßes Spiel des Schließens sei nicht zu widerlegen, Alles zu, was Hume verlangt, und stimmt nicht sein Schluß, daß wir uns dem „unwiderstehlichen Glauben" als einzige Zuflucht gegen den Skepticismus in die Arme würfen, mit Hume's ausdrücklicher Erklärung überein, daß wir glauben, und nicht anders können, obgleich wir für unsern Glauben keinen Grund angeben können?

„So," sagt Hume etwas weiterhin, „fährt der Skeptiker noch fort zu denken und zu glauben, wenn er auch versichert, er könne seinen Gedanken durch das Denken nicht vertheidigen, und nach derselben Regel muß er die Existenz des Körpers zugeben, obgleich er nicht behaupten kann, die Wahrheit derselben durch irgendwelche philosophische Argumente zu beweisen. Die Natur hat dies nicht in seine Wahl gestellt, und es ohne Zweifel für zu wichtig gehalten, um es unsern unsichern Schlüssen und Speculationen anzuvertrauen. Wir können immerhin fragen, was für Ursachen bewegen uns zu dem Glauben an die Existenz des Körpers? aber es ist überflüssig zu fragen, ob es einen Körper giebt oder nicht? das ist

*) Human Nature, part. IX, § I, p. 250.

ein Punkt, den wir bei alle unserm Denken als feststehend annehmen müssen."

Nach diesem kann von Hume's praktischen Inconsequenzen nicht mehr die Rede sein. Locke hatte vor ihm schon klar genug die Unfähigkeit des Versuchs über die Erscheinungen hinaus vorzudringen, eingesehn und hervorgehoben, und den Menschen mit seiner gewöhnlichen ruhigen Weisheit gerathen, „sich einfach bei der Unwissenheit zu beruhigen*). Er wußte, das Unternehmen war hoffnungslos, er wußte auch, es war nichtig. Wir besitzen die Mittel, Alles zu erfahren, was uns direct angeht, mit einer Gewißheit, die unsern Bedürfnissen genügt. Damit werden sich verständige Leute begnügen. Wenn sie nach mehr streben, so ist das vergeblich, wenn sie ihre Speculationen noch weiter treiben, so enden sie in Skepticismus. Es war die philosophische Mission Hume's, zu zeigen, wie unvermeidlich alle solche Speculationen, wenn sie consequent sind, in Skepticismus enden müssen.

Er sagt: „Die Menschen werden durch einen natürlichen Instinct oder durch ein Vorurtheil bewogen, ihren Sinnen Glauben zu schenken. Wenn sie diesem blinden und mächtigen Instinct der Natur folgen, nehmen sie immer an, daß die Bilder, die sich den Sinnen darstellen, wirklich die äußern Objecte sind, und hegen nie den geringsten Zweifel, daß die Einen nichts weiter, als Darstellungen der Andern sind. Aber diese allgemeine und ursprüngliche Meinung wird sehr bald durch die geringste Philosophie zerstört. Sie lehrt uns, daß dem Geiste nie etwas andres gegenwärtig sein könne, als ein Bild, oder eine Wahrnehmung. So weit werden wir also genöthigt, durch Nachdenken dem ursprünglichen Instinct der Natur zu widersprechen und hinsichtlich des Zeugnisses unsrer Sinne ein neues System anzunehmen. Aber hier findet sich die Philosophie in der äußersten Verlegenheit, wenn sie den Spitzfündigkeiten und Einwürfen der Skeptiker begegnen möchte. Die Unfehlbarkeit und den unwiderstehlichen Instinct der Natur kann sie nicht länger vorschützen; denn der hat uns zu einem ganz andern System geführt, welches als

*) „Sit down in quiet ignorance."

unzuverlässig, und selbst irrthümlich anerkannt ist; und dies vorgeblich philosophische System durch eine Kette klarer und überzeugender Beweise, oder auch nur durch den Schein einer Beweisführung zu rechtfertigen, übersteigt die Fähigkeit alles menschlichen Vermögens.

„Glaubst Du an den Instinct und die Bereitwilligkeit der Natur, zuzugeben, daß die Sinneneindrücke wahr sind? Das führt ja zu der Annahme, daß die Wahrnehmung oder das sinnliche Bild das äußre Object selbst ist — (Idealismus).

„Giebst Du dies Prinzip auf, und nimmst eine rationellere Meinung an, daß die Wahrnehmungen nur Vorstellungen von etwas Aeußrem sind? Dann verläßt Du Dein natürliches Vorurtheil und Deine näher liegende Ansicht und kannst dennoch Deinem Denken nicht gerecht werden, welches keinen überzeugenden Beweis in der Erfahrung finden kann, um darzuthun, daß die Wahrnehmungen mit äußern Objecten verbunden sind" — (Skepticismus).

Zu diesem Dilemma sieht sich die Ontologie zurückgeführt: ihm kann sie sich nicht entwinden; und Hume verdient den Dank des Menschengeschlechts, daß er die Philosophie in diese Klemme (pass) gebracht hat. Das Menschengeschlecht hat ihn aber mit Schmähungen dafür bezahlt. Da der ganze Verlauf unsrer Geschichte zu zeigen gesucht hat, daß das unvermeidliche Resultat der Ontologie grade dies sein müsse, so werden unsre Leser von uns eine andre Schätzung Hume's erwarten. Wir wollen also das Wesen dieses Skepticismus, der so viel Besorgniß erregt hat, festzustellen suchen. Skepticismus heißt Zweifel und wird oft gebraucht für religiösen Zweifel; darum knüpfen sich beunruhigende Vorstellungen daran. Skeptiker heißt so viel, als Ketzer. Und zum Unglück für Hume's philosophischen Ruf war er sowohl in der Theologie, als in der Philosophie ein Skeptiker, und die Menschen haben also den erstern mit dem letztern identificirt.

Nun heißt philosophischer Skepticismus ein Zweifel an der Gültigkeit der Philosophie, mit andern Worten nur ein Zweifel an einem besondern Gegenstande. Muß ich, bei der Annahme

der Consequenzen, zu denen Hume's Ansicht führt, Alles für ungewiß erklären, oder nur Einiges? Offenbar das Letztere. Welches sind demnach die Fragen, über die ich mich bescheiden muß, im Dunkeln zu bleiben? Locke hat und eben sowohl als Hume gesagt: Alles was sich auf Ontologie bezieht — alle angeblichen Erörterungen der Natur und des Wesens von Dingen, die allem Verhältniß zu uns entzogen sein sollen. Dieser Skepticismus, das muß der Leser zugeben, hat nichts Beunruhigendes — außer für die Philosophie. Er wird getheilt von der großen Mehrheit denkender Menschen, theils aus Ueberzeugung, theils aus einem unbestimmten Gefühl der Richtigkeit ontologischer Speculation. Nur vergiftete Leidenschaften, wie sie die Controverse aufregt, könnten ihn mit religiöser Ketzerei*) verwechseln. Der Skepticismus zeigt die Grenzen der Untersuchung an. Er lenkt uns von unmöglichen Versuchen zu fliegen ab, und lehrt uns sicher gehn. Er zerstört die metaphysische Philosophie nur, um unsre ganze Kraft auf die positive Philosophie zu richten. Mit Goethe zu reden: „Suchen wir nicht zu beweisen, was sich nicht beweisen läßt! Sonst werden wir durch unsre sogenannten Werke der Wissenschaft unsre leidigen Mängel der Nachwelt um so auffälliger machen".

Hume war ein Skeptiker, und hörte darum schon früh auf, seinen erstaunlichen Scharfsinn irgend einer Frage zuzuwenden, die in den Schulen verhandelt wurde. Seine „Abhandlungen" und seine „Geschichte" waren ausgezeichnete Ergebnisse dieser neuen Richtung; und obwohl er einen Theil seiner „Abhandlungen" der Philosophie widmete, so war es doch nur ein Theil, worin er zugleich die Prinzipien seines ersten Werkes populärer und eleganter darstellte.

3. Hume's Psychologie.

Hume erkannte klar, daß die Philosophie das Fehlschlagen ihres hochstrebenden Bemühens der falschen Meinung von der

*) „heresy!"

Tragweite der menschlichen Erkenntniß verdanke. Er sagt: „Die einzige Methode, die Wissenschaft mit einem Male von diesen abstrusen Fragen zu befreien, ist, das Wesen des menschlichen Verstandes ernstlich zu untersuchen und durch eine genaue Darlegung seiner Kräfte und Vermögen zu zeigen, daß er keineswegs für so entfernte und dunkle Gegenstände geeignet ist.“ *) Das skeptische Ergebniß seiner Darstellung ließ sich nur vermeiden, wenn man ihr einen Fehler nachweisen konnte.

Da unser ganzer geistiger Hausrath auf Eindrücke zurückgeführt wird (und selbst Ideen nur die schwachen Abdrücke der lebhafteren Eindrücke sind), so kann der Philosoph „das ganze Rothwälsch bei Seite werfen, welches das metaphysische Denken so lange besessen und ihm solche Schmach zugezogen hat. Alle Ideen, besonders abstracte, sind natürlich blaß und undeutlich. Der Geist hat sie nur schwach gefaßt; sie vermischen sich leicht mit andern ähnlichen; und wenn wir einen Ausdruck oft angewendet haben, ohne jedoch einen bestimmten Sinn damit zu verbinden, so bilden wir uns leicht ein, er führe eine gewisse Idee mit sich. Alle Eindrücke hingegen, d. h. alle Empfindungen, äußre oder innre, sind stark und fühlbar; zwischen ihnen sind die Grenzen schärfer gezogen; und es ist nicht leicht hinsichtlich ihrer in einen Irrthum zu verfallen, oder sie zu verwechseln. Wenn wir daher Verdacht hegen, ein philosophischer Ausdruck sei ohne einen Sinn oder eine Idee angewendet (wie dies nur zu oft der Fall ist), so brauchen wir nur zu fragen: Aus welchem Eindruck schreibt sich die Idee her? Und wenn wir keinen für sie finden können, so wird uns das in unserm Verdacht bestärken! **)

Mit andern Worten, ein Begriff, den wir nicht auf sinnliche Elemente zurückführen können, kann keine objective Realität haben. Wenn es eine Beziehung ist, müssen wir die Bezognen aufweisen. Wenn es ein Symbol ist, müssen wir die Thatsachen aufweisen, welche in Zeichen verwandelt sind. Hume

*) Essays, sect. I. „fitted for.“

**) Ibid., sect. II.

gebrauchte das Wort Eindrücke in dem weiten Sinne von: „all' unsre lebhaften Wahrnehmungen, wenn wir hören, oder sehen, oder fühlen, oder lieben, hassen, begehren oder wollen," — eine etwas ungeschickte Vieldeutigkeit; und sie wurde nicht klarer durch seine Unterscheidung, Ideen wären die nämlichen Eindrücke in einer weniger lebendigen Form. Trotz dieser Undeutlichkeit, glaube ich, war er dennoch auf der Fährte wahrer psychologischer Entdeckung. Daß er freilich zwischen Vermögen und Sinneneindrücken, oder zwischen Sinneseindrücken und Ideen nicht deutlich unterschieden hat, liegt klar genug vor. So sagt er über die Frage der angebornen Ideen: „Wenn angeboren so viel heißt als natürlich, so muß man zugeben, daß alle Wahrnehmungen und Ideen des Geistes angeboren oder natürlich sind . . . Wenn angeboren heißen soll gleichzeitig mit unsrer Geburt, so scheint der Streit nichtig zu sein; und es ist nicht der Mühe werth zu fragen, wann unser Denken beginnt, ob vor, mit oder nach der Geburt. [Welch ein vollkommnes Mißverständniß der Tragweite des Streites!] „Sodann scheint das Wort Idee gewöhnlich sehr unbestimmt gebraucht zu werden selbst von Locke, für jede Wahrnehmung, Sinneneindruck, Leidenschaft sowohl, als für Gedanken. Nun möchte ich wissen, was man da noch mit der Behauptung sagen will, daß Eigenliebe, Rache für Beleidigungen, oder der Geschlechtstrieb nicht angeboren sei? Wenn wir aber diese Ausdrücke, nämlich Ideen und Eindrücke, in dem obigen Sinne nehmen und unter angeboren verstehn was ursprünglich und von keiner Wahrnehmung copirt ist, dann können wir behaupten, alle unsre Eindrücke seien angeboren und unsre Ideen nicht." Eine erstaunliche Verwirrung der Begriffe bei einem so scharfen Denker!

Hume sah die Schwierigkeit ein, den Geist als Seiendes anzuerkennen; aber seine unvollkommne Bekanntschaft mit der Biologie verhinderte ihn, den Geist als eine Funktion aufzufassen. Durch sein Aufgeben eines geistigen Substratums analog dem Substratum, welches man sich als Träger der materiellen Eigenschaften einbildete, ward er in den Zustand eines absoluten Skepticismus versetzt. Er gab dem Bewußtsein eine logische

Einheit und nahm an, daß weiter nichts gemeint war, wenn man von Lebenseinheit sprach. Ein Metaphysiker könnte mit Recht einwerfen, die Realität des Geistes liege ja mit in der Thatsache der Eindrücke; ein implicirtes Etwas, welches Eindrücke empfängt, ein Etwas, welches fühlt und Ideen bildet, und dieses Etwas sei das geistige Substratum. Ein Biologe würde einen ähnlichen Einwand machen. Hume sagt: „Ein Eindruck prägt sich zuerst den Sinnen auf ... Von diesem Eindruck wird dann durch den Geist eine Copie genommen, welche bleibt nachdem der Eindruck aufgehört hat; und diese (Copie) nennen wir eine Idee.“ Dies ist verkehrt und schwankend: Er führt einen hypothetischen Geist ein (dessen Existenz er leugnet), der wie eine Copirmaschine thätig ist: und wenn wir erfahren, was dieser Geist ist, so finden wir, daß er nichts weiter ist, „als ein Haufe oder eine Sammlung verschiedner Wahrnehmungen, die durch gewisse Verhältnisse verbunden werden und von denen man, jedoch mit Unrecht, annimmt, sie seien mit vollkommner Einfachheit und Identität begabt.“ *) Was würden wir von einem Philosophen sagen, der uns versicherte, eine Locomotive wäre nichts weiter als eine Aufeinanderfolge von durchlaufnen Räumen, und nicht zugäbe, daß ein wirklicher Beweger, ein wirkliches Object vorhanden wäre, welches diese Räume durchliefe?

Wenn der Geist eine Reihe von Eindrücken ist oder, wie die modernen Psychologen sagen würden, eine Reihenfolge von Zuständen des Bewußtseins, was ist ihr Verbindungsglied? Zwischen je zwei Zuständen muß ein Zwischenraum, wenn auch ein noch so kurzer, sein, während dessen kein Gegenstand das Bewußtsein einnimmt. Verschwindet das Bewußtsein während dieses Zwischenraums, um mit dem nächsten Zustande wieder zu erscheinen? Ist keine Continuität vorhanden? Der Metaphysiker antwortet: Ja! der Geist selbst continuirt und verbindet alle seine Manifestationen in Einer Synthesis. In den Zwischenräumen zwischen den zwei Thätigkeiten ist er im statischen, in den verschiednen

*) Treatise on human Nature.

Manifestationen im dynamischen Zustande. Der Biolog antwortet: Da das Bewußtsein ein Lebensprozeß, keine Wesenheit ist, so hat es seine Synthese in der Continuität der Lebensbedingungen. Grade wie ein Muskel als Muskel fortexistirt in den Intervallen zwischen zwei Zusammenziehungen, so existirt auch der Nervenmechanismus, von dem das Bewußtsein eine Function ist, in den Intervallen zwischen zwei Bethätigungen des Bewußtseins fort, aber weder Contractabilität, noch Sensibilität existiren unabhängig von ihren Geweben; und können sich nicht mehr manifestiren, wenn die Lebenseigenschaften erschöpft sind.

Der Metaphysiker würde freilich einen solchen Beistand, selbst gegen Hume zurückweisen. Er würde sagen, die Realität des geistigen Wesens sei durch das Bewußtsein beglaubigt und bewiesen durch die Thatsache, daß wir sagen können: Mein Körper — eine Versicherung, daß mein Körper nicht Ich ist. Hier würde der Biologe bemerken, das Zeugniß des Bewußtseins bedürfe der Sichtung durch Analyse. Wenn wir sagen: Mein Körper, so sagen wir eben so unleugbar: Mein Geist.

Hume's Behauptung, der Geist sei nichts, als eine Reihe von Eindrücken, war weniger das Ergebniß psychologischer Untersuchung, als logischer Deduction. Die Argumente, mit denen Berkeley den Begriff der substantiellen Materie beseitigt hatte, wurden mit gleicher Kraft gegen den Begriff eines substantiellen Geistes gewendet. Dennoch mußte dieser skeptische Gedanke, einmal ausgesprochen, wie ein Sauerteig wirken. Es war ein Schritt zu der biologischen Lösung, ein Schritt, welcher nicht weit geführt werden konnte, bevor die Biologie von ihrer Seite ebenfalls an den Gegenstand herangetreten war.

4. Hume's Causalitätstheorie.

Gewöhnlich wird von Hume's Causalitätstheorie mit nicht geringer Bitterkeit gesprochen. Aber zuerst ist die Theorie nicht ausschließlich die seinige; sodann reducirt sich seine Anwendung derselben auf die Wunder, die so viel heftigen Streit erregt hat, auf die sehr einfache und harmlose Behauptung: „Alles was einer

vollständigen Induction widerspricht, ist unglaublich. Daß ein solcher Grundsatz für eine gefährliche Ketzerei gelten oder gar für eine tiefe Wahrheit erklärt werden konnte, ist kein gutes Zeugniß für den Zustand der philosophischen Speculation über solche Gegenstände." *)

Die Theorie ist in der Kürze folgende: All' unsre Erfahrung von Ursach und Wirkung ist einfach die von einer beständigen Aufeinanderfolge. Ein Vorhergehendes, worauf ein Folgendes folgt, ein Ereigniß, dem ein andres folgt: das ist alles, was wir erfahren. Allerdings schreiben wir dem Vorhergehenden eine Kraft, das Folgende hervorzubringen oder zu bewirken zu; aber von einer solchen Kraft können wir keine Erfahrung haben. Wenn wir glauben, das Feuer, welches uns gebrannt hat, werde uns auch wieder brennen, so glauben wir dies aus Gewohnheit, nicht weil wir irgend eine Kraft in dem Feuer wahrgenommen. Wir glauben, die Zukunft wird der Vergangenheit gleichen, weil die Gewohnheit uns gelehrt hat, uns auf eine solche Gleichheit zu verlassen. „Wenn wir uns nach äußern Gegenständen umsehn, und die Wirkung von Ursachen beachten, sind wir nie im Stande, irgend eine Kraft oder nothwendige Verbindung zu entdecken, — d. h. irgend eine Eigenschaft, welche die Wirkung an die Ursache bindet, und die Eine zur unfehlbaren Folge der andern macht. Wir finden nur, daß die Eine der Andern thatsächlich und wirklich folgt. Auf den Stoß Einer Billardkugel folgt die Bewegung in der zweiten. Dies ist Alles, was dem äußern Sinn erscheint. Der Geist fühlt keine Empfindung, keinen innern Eindruck von der Aufeinanderfolge von Gegenständen, folglich ist in keinem einzigen Falle von Ursache und Wirkung irgend etwas, welches die Idee der Kraft oder der nothwendigen Verbindung an die Hand geben könnte." **) Dies ist seine ganze Theorie. Seine Erklärung unsers Glaubens an Kraft oder nothwendige Verbindung ist, daß er eine Sache der Gewohnheit sei.

*) Mill, System of Logic. Vol. II, p. 183.
**) Essays, Sect. VII.

Ich weiß nicht, ob Hume jemals Glanville's Scepsis Scientifica gelesen hat. Der Titel hätte ihn anziehn können. Jedenfalls hatte Glanville Hume's Theorie deutlich genug aufgestellt. So sagt er: „Alle Kenntniß von Ursachen ist deductiv; denn von keiner wissen wir aus einfacher Anschauung, sondern nur durch das Mittel ihrer Wirkungen. So daß wir nicht schließen können, daß irgend etwas die Ursache von etwas Anderm sei, ausgenommen daraus, daß es sie beständig begleitet; denn die Causalität selbst ist nicht wahrzunehmen." Auch Malebranche hatte ihn vorweggenommen und ebenso Hobbes, dessen Sprache in der That der Hume'schen so sehr gleicht, daß ich mit Dugald Stewart Hume in Verdacht habe, daß er sie von Hobbes entlehnt. „Was wir Erfahrung nennen," sagt Hobbes, „ist nichts Andres, als die Erinnerung daran, was für Voraufgehendes durch was für ein Folgendes begleitet worden ist . . . . Kein Mensch kann eine Vorstellung von der Zukunft haben, denn die Zukunft ist noch nicht; aber aus unsern Auffassungen des Vergangnen machen wir ein Zukünftiges, oder vielmehr, wir nennen das Vergangne relativ das Zukünftige. Wenn also Einer sich daran gewöhnt hat, das nämliche Vorhergehende von dem nämlichen Folgenden begleitet zu sehen, so erwartet er, dasselbe, welches vorher folgte, werde auch jetzt folgen, so oft er das nämliche vorgehen sieht, was er vorher hat vor sich gehen sehen."

Diese Theorie der Causalität ist scharf erörtert worden, theils wegen der Folgen, wodurch einige sich beunruhigt fanden (denn Ansichten werden mehr nach ihren vermuthlichen Folgen, als nach ihrer bewiesnen Wahrheit beurtheilt), theils auch, weil Hume sie nicht mit der Klarheit, welche Mißverständniß verhindert, aufgestellt hatte. Nur auf dies Letztre können wir uns hier einlassen.

Wenn Hume versichert, die Erfahrung zeige uns keine Verbindung zwischen zwei Begebenheiten, sondern nur ihr unabänderliches Zusammensein, wenn er sagt, der Geist könne den Causalnexus nicht wahrnehmen, sondern nur, daß unabänderlich Eins auf das Andre folge, so glaube ich, widerspricht ihm das Bewußtsein seiner Leser. Sie erklären, außer der Thatsache der

Folge werde immer bei jeder Wirkung die **Kraft** angedeutet und dadurch unterscheidet sich eine verursachte von einer zufälligen Folge, eine Verbindung von einem bloßen Zusammensein. Das Feuer verbrennt Papier, weil in dem Feuer eine Kraft liegt, diese Veränderung zu bewirken. Das bloße Vorhergehen, wenn es auch immer eintritt, ist nicht ausreichend, sonst würde der Tag die Ursache der Nacht und der Blitz die Ursache des Donners sein. In jedem Falle von einer Verursachung muß ein Element der Kraft vorhanden sein, eine Fähigkeit, die beobachtete Veränderung hervorzubringen, eine Verbindung irgend welcher Art, die über das bloße Nebeneinandersein der Körper hinausgeht. Wenn der Diamant das Glas schneidet, so hat er die Kraft dazu; das schärfste Messer ist ohne diese Kraft.

So argumentiren Hume's Gegner, und ich glaube nicht, daß sie widerlegt sind durch die Auflösung der Idee der Kraft in die bloße Unabänderlichkeit von Vorhergehendem und Folgendem; denn sie können antworten: diese Unabänderlichkeit selbst, welche nie eine Sache directer Erfahrung sein kann, ist aus dem Begriff der Kraft abgeleitet; wir glauben, das Feuer wird das Papier unabänderlich verbrennen, weil es die Kraft hat, dies zu thun; weil eine wirkliche Verbindung zwischen dem Feuer und dem Verbrennen des Papiers stattfindet. Nur auf einen solchen Glauben kann unsre Erwartung, daß die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde, mit Sicherheit gegründet werden.

Der gewöhnliche Glaube der Menschheit an die Existenz von etwas mehr, als dem bloßen Vorhergehen und Nachfolgen ist daher eine Thatsache. Diese Thatsache geben Hume und Andre zu. Aber weil sie die Kraft nicht wahrnehmen können, erklären sie, wir hätten kein Recht, daran zu glauben. Hume besteht auf der Unmöglichkeit, daß wir Kraft wahrnehmen könnten, daß wir irgend eine nothwendige Verbindung zwischen zwei Begebenheiten wahrnehmen könnten. „Aber," sagen die Gegner dieser Theorie, „obgleich wir die Kraft nicht **wahrnehmen** können, so sind wir doch gezwungen, an sie zu **glauben**, und dieser Glaube ist keine Sache der Gewohnheit, sondern in den Thatsachen unsers Bewußtseins selbst gegeben. Wir nehmen wahr, daß **irgend**

eine Kraft in Hervorbringung von Wirkungen thätig ist, das bestimmte Wesen dieser Kraft können wir allerdings nicht wahrnehmen, weil wir Dinge an sich (per se) niemals wissen können. Wenn ein Funke Pulver entzündet, erblicken wir in dem Funken die Kraft, das Pulver zu entzünden; was diese Kraft ist, wissen wir nicht. Wir wissen nur ihre Wirkung. Aber unsre Unwissenheit über das Schießpulver ist ebenso groß; was es ist, wissen wir nicht, wir wissen nur, wie es uns erscheint. Es könnte ebenso gut gesagt werden, wir glauben an das Schießpulver aus Gewohnheit (denn in der That wissen wir an sich, nichts von ihm), als daß wir an die Kraft des Funkens, das Schießpulver zu entzünden, aus Gewohnheit glauben; denn wir wissen in der That von dem Pulver an sich nichts, wir wissen nichts an sich (per se)."

Ich habe alle Argumente mit so viel Kraft, als ich aufbringen konnte, auf ein enges Feld zusammengezogen, damit man die Quelle der Opposition gegen Hume's Theorie von Seiten Vieler, die kein doctrinäres Mißtrauen gegen sie haben, deutlich beurtheilen könne. Ehe man eine Aufklärung der Schwierigkeit unternimmt, wird es nöthig sein, die Gründe unsers Glaubens an Causalität zu betrachten. Da es eine Thatsache ist, daß alle Menschen daran glauben, daß in einer ursächlichen Thätigkeit eine Kraft liege, so haben wir zu fragen, ist dieser Glaube wohl begründet?

Es zeigen sich sogleich zwei Schulen. Die Eine (die von Hume) erklärt, der Glaube hat keinen guten Grund, er ist eine Sache der Gewohnheit. Wenn ich glaube, die Sonne wird morgen aufgehen, so thue ich das, weil sie immer aufgegangen ist. Wenn ich glaube, Feuer wird in Zukunft brennen, so thue ich das, weil es immer gebrannt hat, Aus Gewohnheit erwarte ich, die Zukunft wird der Vergangenheit gleichen; einen Beweis dafür habe ich nicht.

Die andre Schule erklärt, dieser Glaube an die Wirkung „ist eine anschauliche Ueberzeugung davon, daß die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde." So sprechen Reid und Stewart. Dr. Whewell verlangt, wir sollen diesen Glauben als eine

fundamentale Idee annehmen, eine nothwendige Wahrheit, die von aller Erfahrung unabhängig, und über sie erhaben ist.

Beide Erklärungen sind fraglich. Gewohnheit kann wesentlich gar nichts damit zu schaffen haben; denn unser Glaube, den wir aus Einem Vorkommen schöpfen, ist so stark, als der aus tausend. „Wenn viele übereinstimmende Beispiele erscheinen," sagt Hume, „und demselben Gegenstande folgt immer dieselbe Begebenheit, dann fangen wir an, den Begriff von Ursache und Verbindung zu fassen. Wir fühlen dann etwas Neues, nämlich eine gewohnte Verbindung im Gedanken, zwischen einem Object, und was ihm gewöhnlich folgt; und diese Empfindung ist der Ursprung der Idee, die wir suchen." Dies ist offenbar falsch. Ein einziges Mal, daß Eine Billardkugel eine andre bewegt, genügt, um ohne weitere Wiederholung diese „Empfindung" hervorzurufen; und die Versicherung, der Glaube hänge von der Ueberzeugung ab, die Zukunft werde der Vergangenheit gleichen, ist ebenso unrichtig. Diese Erklärung nimmt an, daß die allgemeine Idee der besondern vorhergehe. Wenn wir glauben, es werden gleiche Wirkungen folgen, so oft dieselben Ursachen in Thätigkeit sind, wenn wir glauben, daß das Feuer brennen, oder daß die Sonne morgen aufgehen werde, so folgt der Glaube einfach unsrer Erfahrung, und das ist Alles. Wir müssen an unsre Erfahrung glauben; dem können wir nicht widerstehn; aber in diesen Glauben fällt weder die Idee der Vergangenheit, noch der Zukunft. Ich glaube nicht, daß Feuer brennen wird, weil ich glaube, daß die Zukunft der Vergangenheit gleichen wird, — sondern einfach, weil ich vom Feuer die Erfahrung habe, daß es brennt, daß es die Kraft zu brennen hat. Man wähle ein einfaches, ja ein ordinäres Beispiel, das aber die Sache aufklärt: Ein Kind erhält ein Stück Zucker. Der Zucker ist weiß, von einer gewissen Gestalt, und fest. Seine Erfahrung vom Zucker beschränkt sich auf diese Eigenschaften; es steckt ihn in den Mund; er ist süß und schmeckt gut. Seine Erfahrung erweitert sich, und es glaubt jetzt (es weiß), daß der Zucker ebenso wohl süß ist und gut schmeckt, als daß er weiß und fest ist*). So weit wird

*) Vielleicht erscheint es sonderbar, daß wir die Süßigkeit als ein

die Erfahrung nicht überschritten. Einige Tage darauf wird ihm wieder ein Stück Zucker gegeben. Ist es nun nothwendig für das Kind, eine „intuitive Ueberzeugung davon zu haben, daß die Zukunft der Vergangenheit gleichen werde"; eine fundamentale Idee, die von der Erfahrung unabhängig ist, um es zu dem Glauben zu bringen, daß der Zucker süß schmecken werde, wenn es ihn in den Mund steckt? Nicht im mindesten; es glaubt, daß er süß ist, weil es diese Erfahrung vom Zucker hat, daß er süß schmeckt. Die Idee der Süßigkeit kann es auf keine Weise los werden; denn sie bildet in seinen Gedanken etwas Wesentliches vom Zucker. Ebenso können wir vom Aufgehen der Sonne sagen, es gehört ganz und gar zu der Vorstellung der Sonne; und von einer Billardkugel, die eine zweite in Bewegung setzt: unsre Erfahrung von Billardkugeln ist, daß sie einander in Bewegung setzen.

Die Gewohnheit hat ursprünglich mit dem Glauben nichts zu thun. Wenn wir nur eine einzige Erfahrung vom Feuer hätten, wenn wir es nur ein einziges Mal an etwas Brennbares herangebracht gesehen, so würden wir glauben, daß es brennt; denn es gehörte zu unsrer Vorstellung vom Feuer etwas, was brennt. Die Gewohnheit hat jedoch einen secundären Einfluß auf die Berichtigung unsres Strebens, den Dingen Eigenschaften zuzuschreiben. Z. B. ein Kind besucht einen Freund, der ihm einen Apfel giebt. Wenn es den Freund wiedersieht, bittet es ihn um einen Apfel, denn mit dem Bilde dieses Freundes verbindet sich das Bild eines Mannes, der unter andern auch die Eigenschaft hat, Aepfel auszutheilen. Es wird kein Apfel verabfolgt, und so diese Idee gestört. Und, wenn all' unsre Erfahrung von etwas unsre erste Erfahrung bestätigt, dann freilich können

---

Beispiel der Causalität genommen haben; es geschah um der Einfachheit willen. Niemand wird leugnen, daß der Geschmack der Süßigkeit ebenso sehr die Wirkung ist, die der Zucker hervorbringt, als Schmerz eine Wirkung ist, die das Feuer verursacht. Aber man übersieht leicht, daß Verursachung die Wirkung der Eigenschaften Eines Körpers auf die Eigenschaften eines andern ist. Man nennt wohl Süßigkeit eine Eigenschaft im Zucker, wird aber sagen, die Bewegung eines Billardballs wird durch einen andern verursacht.

wir sagen, die Gewohnheit bewege uns, gewissen Ursachen gewisse Wirkungen zuzuschreiben. Wenn unsre spätere Erfahrung unsrer ersten widerspricht, so schreiben wir diese Wirkungen diesen Ursachen, die wir zuerst erfuhren, nicht mehr zu; und damit sagen wir weiter nichts, als, unsre spätre Erfahrung hat eine Idee, die wir zuerst gefaßt, zerstört oder verändert.

Man beachte, wie viel Verwirrung sich über diesen Gegenstand verbreitet hat durch die unbedachte Einführung des Wortes „Glaube". Es verleitet zum Mißverständniß, wenn man sagt, Einer glaubt, er werde sich den Finger verbrennen, wenn er ihn ins Feuer steckt; er weiß es. Er wird glauben, daß es jemand anders gebrannt hat, er wird an einen Ausspruch glauben, den Du über das Feuer thust, denn Glaube ist Zustimmung zu einer Behauptung; aber zu sagen, er glaube, Zucker werde süß sein, den er sich gar nicht anders als süß vorstellen kann, oder das Feuer werde ihn brennen, da er doch weiß, daß es brennt, verleitet ebenso sehr zu Mißverständniß, als wenn man sagen wollte, er glaubt, daß ihn friert, wenn er fühlt, daß ihn friert.

Nur wegen dieses irreleitenden Gebrauchs des Wortes Glauben hat sich die Theorie „von fundamentalen Ideen" oder „einer intuitiven Ueberzeugung, die Zukunft werde der Vergangenheit gleichen" auch nur einen Augenblick halten können. Wenn die Behauptung, „Feuer wird Papier verbrennen", gegen jemand gemacht wird, so wird er sie ohne Zweifel glauben, denn was er vom Feuer weiß, ist seine Eigenschaft, daß es brennt. Die Behauptung ist ihm so einleuchtend, als daß zwei mal zwei vier giebt. Obgleich man also sagen kann, er glaubt an die Behauptung, „das Feuer wird das Papier verbrennen", so kann man eigentlich doch nicht sagen, er handelt nach seinem Glauben, wenn er es unternimmt, Papier anzubrennen; er handelt nach seinem Wissen. Die Metaphysiker argumentiren, als ob der Glaube an die unmittelbare Folge einer Handlung ein Glaube an irgend einen implicirten Satz über den Lauf der Natur wäre. Er ist in Wahrheit ein Zutraun zu der Erfahrung, weiter nichts.

Wir müssen zwischen Glauben an Existenz und Glauben an Sätze oder Behauptungen unterscheiden. Es ist ungenau, wenn man sagt, ein Mann glaubt an seine eigne Existenz, als wäre das ein Glaube an einen Satz. Aber obgleich Einer nicht an seine eigne Existenz glauben kann, bloß weil es ihm unmöglich ist, sich als nicht existirend zu betrachten, so mag er doch glauben, daß er ewig existiren werde, weil das ein Satz ist, von dem das Gegentheil denkbar ist, und behauptet werden kann.

Der uranfängliche Act alles Denkens ist, wie ich in den Prolegomenen auseinandergesetzt habe, daß man dem Geiste gegenwärtig macht, was den Sinnen nicht gegenwärtig ist; und dies, welches alle innerlichen Erscheinungen zu Einer Klasse verbindet, macht doch die genaue Abscheidung derselben bisweilen unmöglich; so unmerklich geht das Eine in das Andre über. Wenn ich z. B. sage: „Ich sehe, es hat geregnet, weil mich die nassen Straßen schließen lassen, ihre Nässe sei durch Regen verursacht worden, so gründet sich meine Aussage auf eine geistige Vorstellung des nicht gegenwärtigen Vorfalls; ganz analog dem, was stattfindet, wenn ich auf die Süße des Zuckers vor mir schließe, oder wahrnehme, daß die Blume im Haar meiner Schwester eine Rose ist, oder glaube, das Papier, welches sie nahe beim Licht in ihrer Hand hält, werde sicherlich anbrennen, wenn Papier und Flamme in Berührung treten. In jedem dieser Fälle ist der Schluß, die Wahrnehmung oder der Glaube, die Vorstellung von Thatsachen, die früher in meiner Erfahrung von Regen, Zucker, Rosen und Lichtern gegenwärtig waren. So oft ich eine von den vorhergegangnen Thatsachen vergesse, d. h. unterlasse, sie mir zu vergegenwärtigen, kann ich nur eine unvollständige Auffassung des Gegenstandes bewerkstelligen, über den ich urtheile oder schließe. Schlechte Logik ist unvollkommne Vorstellung. Man wird in dem Verhältniß, wie eine Behauptung verwickelt ist, dem Irrthum ausgesetzt sein, weil man dem ausgesetzt ist, daß man einige vorhergehende Thatsachen aus dem Gesicht verliert. Z. B. der Satz: „Feuer wird Papier verbrennen", ist so einfach und mit der täglichen Erfahrung übereinstimmend, daß die Zustimmung zu ihm sofort erfolgt; aber der

Satz: „Das menschliche Leben kann sich über zwei Jahrhunderte ausdehnen", schließt so viele Thatsachen ein, welche sich der Geist nicht vergegenwärtigen kann, da sie nicht im Bereich seiner gewohnten Erfahrung liegen, daß er statt Beistimmung Widerspruch oder wenigstens Zweifel erzeugt. Zweifel ist Hinausschiebung des Glaubens, und diese wieder ist die zugestandne Unfähigkeit, dem Geist alle Thatsachen zu vergegenwärtigen. Daß zwei mal zwei vier macht, ist der unmittelbare unwiderstehliche Schluß eines Gebildeten; und dennoch würde derselbe Anstand nehmen, dem Satze beizustimmen, 8 mal 396 machen 3168, denn er hätte sich die einander folgenden Stufen der Rechnung zu vergegenwärtigen, und dies würde ihn eine Anstrengung kosten, die im Verhältniß zu seiner Ungewohnheit im Rechnen nicht gering wäre.

Trotz dieser Identität des Glaubens und der Wahrnehmung muß man zur Deutlichkeit der Erörterung beide von einander unterscheiden; und ich schlage daher vor, den Ausdruck Glauben auf die Zustimmung zu Urtheilen zu beschränken, und ihn so abzuscheiden von den directen Folgerungen, welche in Gegenwart von Objecten und mit Bezug auf dieselben gemacht werden. Ich würde sagen, wir glauben an das Urtheil: „Feuer brennt", aber wissen, das Papier, welches eben in die Flamme geschoben werden soll, wird brennen. Eine solche Unterscheidung der Ausdrücke wird sich bei der Erörterung der Causalität nützlich erweisen. Wir werden so sehen, in wie fern Zustimmung zu einem Urtheil, welches in seinen Elementen verwickelt ist, sich von dem „praktischen Glauben" der Menschen an besondre Thatsachen unterscheidet, wir werden den Glauben des Philosophen an das Urtheil: „Jede Wirkung muß eine Ursache haben" von dem Glauben des Kindes unterscheiden, das Feuer, welches gestern Papier verbrannt, werde es auch heute verbrennen. Der Glauben beider gründet sich auf Erfahrung und wird durch sie beschränkt; aber die Erfahrung des Philosophen unterscheidet sich von der des Kindes durch ihre größere Ansammlung ähnlicher Thatsachen. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche nach Kant den philosophischen Begriff unterscheiden und ihn über die Erfahrung erheben, werden wir später ins Auge fassen. Für jetzt ist es

genug, den Glauben an Verursachung — (oder an Kraft) — auf die Erfahrung directer Art zurückgeführt zu haben, welche von keinem andern intellectuellen Acte trennbar, sondern mit allen andern Acten verbunden ist, weil sie die geistige Vorstellung von Erscheinungen sind, die früher in der Erfahrung gegenwärtig waren. Und dies wird uns vielleicht dazu verhelfen, die Gegner, die sich über die Idee von „Kraft“ in der Causalität streiten, mit einander auszusöhnen.

Die eine Seite giebt zu, zwischen zwei Ereignissen, Ursache und Wirkung, werde von uns keine Verbindung bemerkt, die über die bloße Thatsache hinausginge, daß eins vorher, und das andre hinterher kommt; und giebt also Hume Recht, wenn er sagt: „Wir nehmen nur dies Vorhergehende wahr, und keine Causalverknüpfung“; von der andern Seite muß behauptet werden, zwischen den beiden Ereignissen bestehe ein besondres Verhältniß, ein Etwas, welches das Eine dem andern folgen läßt, und diese besondre Wirkung, und nicht irgend eine andre verursacht; und dieses feine Verbindungsglied ist der Causalnexus, um den es sich handelt. Dies Verhältniß ist dasjenige, was eine causale Thätigkeit von einem zufällig Folgenden unterscheidet. Es muß ein besondres Verhältniß zwischen Sauerstoff und Metallen bestehen, sonst würden die Metalle nicht oxydirt werden. Die Oxydirung des Eisens ist eine Wirkung, wie das Verbrennen des Papieres; aber eine Wirkung, die nur durch eine specifische Beziehung oder Ursache hervorgebracht werden kann. Wenn Ursache eine Beziehung ist, so ist der Grund, daß wir sie nicht als eine isolirte Existenz wahrnehmen können, die Unmöglichkeit, ein Bezognes von dem, worauf es bezogen ist, zu trennen. Es ist kein Gegenstand, der sich dem Bewußtsein darstellen könnte. Unsre Erkenntniß von Erscheinungen muß sich immer auf die bloße Erkenntniß der beiden bezognen beschränken. Aber obgleich die Beziehung selbst kein Gegenstand der Wahrnehmung ist, so ist sie doch ein Gegenstand des inductiven Schließens, und wenn sie existirt, können wir sie entdecken.

Alle Dinge stehen nothwendig zu allen andern in Beziehung; manchmal drängen sich diese Beziehungen unsrer Bemerkung auf,

denn sie gehen von Beziehungen des Zusammenseins in Beziehungen der Aufeinanderfolge über und wir nennen sie Ursach und Wirkung; ein andermal bleiben sie im Hintergrunde unbeachteten Zusammenseins, unsre Aufmerksamkeit wird nicht auf sie gelenkt und wir übersehn sie; dann nennen wir sie nicht Ursach und Wirkung. Der kohlensaure Kalk, den ich als Marmor vor mir sehe, bringt mich in seiner Unthätigkeit nicht auf den Begriff der Kraft oder Verursachung, denn meine Aufmerksamkeit wird durch keine aufeinander folgenden Beziehungen erregt; hätte ich jedoch die Wirkung der Kohlensäure auf den Kalk beobachtet und die Bewegungen wahrgenommen, welche ursprünglich die Verbindung der beiden Substanzen und die Bildung des Marmors bewirkten, so würde der Uebergang von einem Zustand in einen andern mir die Ideen von einer Kraft in Thätigkeit gegeben haben. Es ist klar, es müssen Beziehungen zwischen Kohlensäure und Kalk existiren, welche die Vereinigung beider bewirken, wie wir sie im Marmor erblicken. Wir sehen diese Beziehungen nicht — sehen also die Ursache nicht —, wissen aber, die Ursache müsse unterdessen in Wirksamkeit sein, obgleich wir, wegen nicht stattfindender Veränderung, zur Beobachtung dieser Wirksamkeit nicht angeregt werden. Daher werden nur aufeinander folgende Erscheinungen ursächliche genannt; und darum sagte Hume in seiner letzten Analyse ganz richtig, Unwandelbarkeit des Vorhergehens und Nachfolgens ist alles, was die Erfahrung uns über Verursachung lehrt; obgleich, wie mir scheint, er diesen Satz nicht klar hingestellt und seinen wahren Grund nicht eingesehn hat.

Diese Auffassung von Ursache und Wirkung als directer Beziehung von zwei Erscheinungen, mögen sie zugleich oder nach einander existiren, stimmt mit der Auffassung, daß, was man Wirkung nennt, selbst nur die Vereinigung zusammentreffender Ursachen ist — Sauerstoff und Metall wirken zusammen, um ein Oxyd hervorzubringen; die Gruppe der Thatsachen, welche wir als das Vorhergehende bezeichnen, geht mit der Gruppe von Thatsachen zusammen, welche wir das Folgende nennen; wie wenn wir sagen: „Heinrich I. starb durch den Genuß von

Lampreten", so meinen wir, in einem gewissen Zustande seines Organismus war es die Aufnahme von Lampreten, was einer Reihe von Folgen vorherging, die mit seinem Tode endeten, obwohl wir sehr gut wissen, daß die Lamprete nicht „die Ursache", sondern nur eine Ergänzung in der Summe der Ursachen war. Die Schwierigkeit, eine wirkliche Ursache festzustellen, ist diese Verwicklung der Beziehungen selbst. Nur wenn wir alle Elemente einer Gruppe kennen, sind wir im Stande, eine auszusondern und ihren Einfluß abzuschätzen.

Ich habe die Parteien, die über diese verwickelte Frage streiten, zu versöhnen gesucht und muß wegen weitrer Erörterung auf Mill's System der Logik verweisen, wo sich jedoch eine Stelle findet, die mir seiner eignen Lehre zu widersprechen scheint. Ich meine seine Bemerkungen über den Satz: cessante causa, cessat et effectus. „Ein Sonnenstich verursacht Einem eine Gehirn-Entzündung; wird die Entzündung aufhören, sobald er dem Sonnenschein entrückt ist? Ein Schwert durchbohrt ihn; muß das Schwert in seinem Körper bleiben, damit er todt bleibt?*) Diese Beweisführung ist doch nur für die haltbar, die eine Ursache mit der ganzen Gruppe von Bedingungen identificiren, welche vorhergehn und die Wirkung mit der ganzen Gruppe, die nachfolgen, und nicht für die, welche Ursach und Wirkung einfach Vorhergehendes und Nachfolgendes nennen. Die Sonnenstrahlen, die auf des Mannes Kopf fallen, stören die Blutcirculation, dies wird ein Vorläufer zu einer Congestion und diese Gehirnentzündung. Statt einer einfachen Folge von Ursach und Wirkung, haben wir hier eine Reihenfolge; und könnten wir die verschiednen Stufen des Sonnenstichs analysiren, so würden wir finden, daß jede Wirkung mit dem Aufhören ihrer Ursache aufhörte; und allerdings, wenn eine Wirkung nichts als die Nachfolge eines Vorhergehenden ist — und nicht das Product einer schaffenden Kraft in der Ursache — so muß sie mit ihrer Existenz von der Gegenwart des Vorhergehenden abhängen.

---

*) Vol. I, p. 413. first ed.

Hume's Theorie über Ursach und Wirkung gab Kant den Anstoß zu seinen Speculationen über die Elemente, welche die Erkenntniß bilden; aber ehe wir der Entwicklung der Philosophie in der Richtung folgen, wird es nothwendig, die weitre Entwicklung des Locke'schen Einflusses in andern Richtungen nachzuweisen.

Ende der ersten Abtheilung.

Druck von Bonde & Dietrich in Altenburg.

Zweite Abtheilung.

Von Condillac bis Comte.

Sechste Epoche.

Versuche, den Mechanismus der psychologischen Thätigkeit zu entdecken: Die Sensualisten.

Erstes Kapitel.

Condillac.

1. Condillac's Leben.

Etienne Bonnot, der Abbé de Condillac wurde, erblickte das Licht der Welt 1715 in Grenoble. Sein Leben, welches fast gänzlich mit Studien hingebracht wurde, ist ohne die Abwechslung von Vorfällen, welche seiner Darstellung ein romantisches Interesse verleihen könnten. Er veröffentlichte sein erstes Werk, Essai sur l'Origine des Connoissances humaines, im Jahr 1746; drei Jahre darauf seinen Traité des Systèmes. Seine andern Werke erschienen in rascher Folge und erwarben ihm einen solchen Ruf, daß er zum Erzieher des Prinzen von Parma ernannt wurde. Für seinen Unterricht schrieb er den Cours d'Études. 1768 öffneten sich ihm die launischen Thüren der Academie; aber als er einmal Mitglied war, wohnte er ihren Sitzungen nie wieder bei. 1780, einige Wochen vor seinem Tode, gab er seine Logique heraus und seine Langue des Calcules hinterließ er. Sie wurde 1798 veröffentlicht.

Eine interessante Thatsache aus seinem Leben ist jedoch zu bemerken, die meines Wissens nur Maurice in seiner neuern Philosophie erwähnt hat, und die noch anziehender wird, weil sie sich auch im Leben zweier andrer Philosophen vorfindet. August

Comte gesteht den Einfluß einer Frau auf seine späteren Speculationen und ein noch lebender ausgezeichneter Denker*) die eines andern weiblichen Geistes auf sich ein; einen ähnlichen Einfluß gesteht Condillac mit gleicher Offenheit und fast eben so großer Begeisterung dem Fräulein Ferrand zu; ihr verdanke er „die Erleuchtung, welche seine Vorurtheile verbannte". Er bedauert ihren Verlust und den unvollkommnen Zustand seines Werkes, weil ihm ihre bessernde Hand gefehlt. Allen Werth, wenn es einen hat, schreibt er ihr zu. „Les vues les plus fines qu'il renferme sont dues à la justesse de son esprit et à la vivacité de son imagination. Elle sentit la nécessité de considérer separément nos sens, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, et d'observer avec quel progrès ils s'instruisent, et comment ils se prêtent des sécours mutuels."**)

2. Condillac's System.

Wir haben Idealismus und Skepticismus aus den Ansichten über den Ursprung des Erkennens entspringen sehn. Wir haben jetzt die Entwicklung der sensualistischen Schule zu betrachten.

Der Erfolg, der Locke in Frankreich zu Theil wurde, ist bekannt. Ein ganzes Jahrhundert hindurch priesen die Landsleute Descartes' den Englischen Philosophen und hatten's kein Arg, wie entschieden er ihre Huldigung abgelehnt haben würde, wenn er sie hätte entgegen nehmen können. Condillac ist in Frankreich als Locke's Vertreter anerkannt. Als sein erstes Werk, Essai sur l'Origine connoissances humaines, erschien, dachte er nicht daran, Locke durch Zurückführung aller Erkenntniß auf Sinneneindrücke zu vereinfachen. Er war ein bescheidner Schüler und stellte als Grundsatz auf: „Sinneneindrücke und Thätigkeit des Geistes liefern die Stoffe aller unsrer Erkenntniß, Stoffe, welche die Reflexion durch das Aufsuchen ihrer Verbindungen und Beziehungen in Thätigkeit setzt." (Chap. I, §. 5.)

---

*) I. Stuart Mill, der seitdem gestorben ist.

**) Traité des sensations. p. 48–55.

1754 erschien sein berühmtes Werk Traité des Sensations (Abhandlung über die Sinneneindrücke). Darin verläßt er Locke und geht zu Gassendi und Hobbes über. „Die Hauptaufgabe dieses Werkes," sagt er, „ist, zu zeigen, wie all unsre Erkenntniß und all unsre Geistesvermögen von den Sinnen oder richtiger von Sinneneindrücken herrühren." Der Zusatz „unsre Geistesvermögen" kommt Condillac ganz allein zu. Hobbes dachte nie an eine solche Vereinfachung. Die Abweichung von Locke springt in die Augen: statt der zwei Quellen der Ideen, welche die „Abhandlung über die menschliche Erkenntniß" zugesteht, nimmt Condillac nur Eine Quelle — Sinneneindrücke — an; statt des Geistes mit gewissen ursprünglichen Vermögen nimmt er nur Ein ursprüngliches Vermögen — Sinnlichkeit — an, aus dem alle Vermögen durch die Einwirkung der Außendinge auf die Sinne entwickelt werden. Und dies war keine bloße Redensart: Das Princip ist durchgreifend und macht die Eigenthümlichkeit seines Systems aus. Wo er von verschiedenen Philosophen spricht und Aristoteles lobend anführt, er habe gesagt: „Es sei nichts in der Erkenntniß, was nicht vorher in den Sinnen gewesen," fügt er hinzu: „unmittelbar hinter Aristoteles kommt Locke; denn die übrigen Philosophen, die über diesen Gegenstand geschrieben haben, verdienen nicht erwähnt zu werden. Der Engländer hat allerdings viel Licht über den Gegenstand verbreitet, aber doch Einiges im Dunkeln gelassen . . . Alle Seelenvermögen schienen ihm angeborne Eigenschaften zu sein, und es fiel ihm nie ein, sie möchten von den Sinneseindrücken selbst herrühren.

„Locke," sagt er, „ist der erste, der bemerkte, daß die Unruhe, welche durch die Entbehrung eines Gegenstandes bewirkt wird, das Princip unsrer Thätigkeiten ist. Aber er läßt die Unruhe aus Verlangen entspringen, und es ist gerade das Umgekehrte der Fall . . . Es mußte also noch nachgewiesen werden, daß diese Unruhe das Erste ist, was wir aus den Gewohnheiten des Tastens, Sehens, Hörens, Schmeckens, Vergleichens, Urtheilens, Ueberlegens, Liebens, Hassens, Fürchtens, Hoffens und Wollens entnehmen; daß mit Einem Wort, hieraus alle regelmäßigen Thätigkeiten der Seele und des Körpers entspringen."

„Locke unterscheidet zwei Quellen der Ideen, Sinnlichkeit und Reflexion. Es ist richtiger, nur Eine anzuerkennen, zuerst weil die Reflexion in ihrem Princip selbst nichts anderes als Wahrnehmung oder Sinneneindruck ist, zweitens weil sie weniger eine Quelle von Ideen, als ein Canal ist, durch den sie aus dem Sinne herfließen."

„Diese Ungenauigkeit, so unbedeutend sie scheinen mag, hat sein System sehr verdunkelt. Er begnügte sich damit, anzuerkennen, daß die Seele wahrnimmt, denkt, zweifelt, glaubt, schließt, will, reflectirt, daß wir von der Existenz dieser Operationen überzeugt sind, weil wir sie in uns finden, und sie zu dem Fortschreiten unsres Wissens beitragen; aber er sah die Nothwendigkeit nicht ein, ihren Ursprung und das Princip ihrer Erzeugung zu entdecken, — er ahnte nicht, daß sie nur durch Gewohnheit erlangt sein möchten, er scheint sie als angeboren betrachtet zu haben und sagt nur, sie ließen sich durch Uebung vervollkommnen."*)

Dies ist abweichend genug von Locke. Er würde erstaunt gewesen sein, daß „Urtheil, Reflexion, die Triebe — kurz alle Geistesthätigkeiten — nichts anderes seien, als der Sinneneindruck, der sich verschiedentlich umbildet („qui se transforme differemment")."

Wer begierig ist zu erfahren, wie der Sinneneindruck sich in diese Vermögen umwandelt, mag Condillac's Darstellung nachlesen. „Wenn eine Menge Sinneneindrücke zugleich mit demselben oder nahezu demselben Grade von Lebhaftigkeit wirken, so ist der Mensch nur ein Thier, das empfindet; die Erfahrung überzeugt uns genugsam, daß alsdann die Menge der Eindrücke uns alle Thätigkeit des Geistes benimmt. Aber wenn nur Eine Wahrnehmung übrig bleibt, oder wenn wir die andern nicht ganz entfernen, sondern nur ihre Kraft vermindern; so beschäftigt sich sogleich der Geist angelegentlicher mit dem Eindruck, der seine

*) Extroit raisonné du Traité des Sensations: Oeuv. de Condillac (1803), IV. 13. Vergl.: Essai sur l'Origine des Connoissances p. 26; und Logique p. 25, 49, 83.

Lebhaftigkeit beibehält, und dieser Eindruck wird Aufmerksamkeit, ohne daß wir nöthig haben, irgend etwas anders im Geiste vorauszusetzen. Wenn ein neuer Sinneneindruck größre Lebhaftigkeit gewinnt, als der frühere, so wird nun dieser Aufmerksamkeit werden. Aber je größere Kraft der frühere hatte, desto tiefer ist der Eindruck, den er auf uns gemacht, und desto länger wird er aufbewahrt. Die Erfahrung beweiset dies. Unsre Aufnahmsfähigkeit für Sinneneindrücke theilt sich daher in die Wahrnehmung, die wir gehabt haben und in die Wahrnehmung, die wir jetzt haben; wir werden sie beide gewahr, aber auf verschiedne Weise: die eine erscheint als vergangen, die andre als gegenwärtig. Der Name Sinneneindruck bezeichnet den Eindruck, der wirklich auf unsre Sinne gemacht wird; und er wird Gedächtniß genannt, wenn er sich uns darbietet als ein Sinneneindruck, der früher empfunden worden. Gedächtniß ist nur der umgebildete Sinneneindruck. Wenn doppelte Aufmerksamkeit vorhanden ist, so haben wir Vergleichung; denn auf zwei Ideen aufmerksam zu sein und sie zu vergleichen, ist dasselbe. Aber wir können sie nicht vergleichen, ohne einen Unterschied oder eine Aehnlichkeit zwischen ihnen zu bemerken: solche Beziehungen wahrzunehmen, heißt urtheilen. Die Thätigkeiten des Vergleichens und Urtheilens sind also nur Aufmerksamkeit; und so wird der Sinneneindruck nacheinander Aufmerksamkeit, Vergleichung und Urtheil."

Wenn je das Leibnitzische Epigramm: „ausgenommen der Verstand selbst!" nisi ipse intellectus als Beweis geltend gemacht werden könnte, so wäre es gegen dieses System. Condillac's eingängliche Darstellung bestach zwar Europa eine Zeit lang, aber es erhob sich bald eine Gegenbewegung aus der Ueberzeugung, wie auch Condillac die Erscheinungen identificiren möge, daß in der That doch ein wirklicher Unterschied stattfände. Freilich war er consequent genug. Er fand, daß Urtheilen, Vergleichen, Zählen, Sichvorstellen, Sichwundern, abstracte Ideen Haben, Ideen von Zeit und Zahl Haben, allgemeine und besondre Wahrheiten Wissen — nur verschiedne Weisen der Aufmerksamkeit seien, all' unsre Leidenschaften nur verschiedne Weisen des Begehrens: und

da Aufmerksamkeit und Begehren Arten des Empfindens seien, so ergebe sich klar, daß Sinneneindrücke alle Vermögen der Seele einschlössen „enveloppent toutes les facultés de l'âme". Der erste Einwurf nun gegen dieses System, obgleich ich mich nicht erinnre ihn vorgefunden zu haben, muß doch sein, daß es die Existenz des nämlichen Geistes voraussetzt, die es nachher in Abrede stellt. Condillac wird Materialist genannt, weil übersichtige Leser oder unehrliche Gegner, seine ausdrücklichen und wiederholten Erklärungen außer Acht gelassen haben, er glaube, daß eine Seele im Körper sei und daß die Sinneneindrücke nur die gelegentlichen Ursachen geistiger Operationen seien.*)

Daher erkennt er das Vermögen des Geistes an, unabhängig von den Sinnen Ideen zu erlangen, was in einem zukünftigen Leben der Fall sein wird. Und diese Hypothese von der Seele, als einem existirenden Etwas ist keineswegs eine heuchlerische Redensart. Die Thätigkeit der Seele wird selbst bei dem Sinneneindruck immer von ihm vorausgesetzt. So ruft in seiner berühmten Statue jeder Sinneneindruck Urtheil, Vergleichung, Begierde hervor; und doch sollen diese Vermögen nur der umgewandelte Sinneneindruck selbst sein. Aber wie er den Vorgang auch nennen mag, er unterscheidet sich von dem bei Locke beschriebenen auf keine Weise; auch Locke war der Meinung, der Geist übe seine Vermögen aus an dem Stoff, den die Sinne darböten.

Während er also den Anspruch macht, alle Erkenntniß und alle Vermögen aus Sinneseindrücken und ihrer Umwandlung (welches der Fortschritt über Locke sein soll) zu entwickeln, müssen wir nothwendig bemerken, daß in seiner Entwicklung die Gegenwart derselben Vermögen schweigend zugegeben wird, welche entwickelt werden sollten. Er verwechselt in der That die Vermögen mit ihrer Thätigkeit. Und er konnte nicht anderes. Ohne die Vermögen, welche die Sinneneindrücke zu Wahrnehmungen, Urtheilen, Schlüssen verarbeiten, hätten die Sinne seine Statue

*) „Je dis la cause occasionelle, parce que les sensations sont les modifications propres de l'âme, et que les organes n'en peuvent être que l'occasion?" Traité des Sensations, p. 51.

nie über den Zustand des Blödsinns erhoben. Einer der auf bloße Sinneneindrücke beschränkt wäre, würde der Taube gleichen, deren Gehirn ausgenommen ist, und zwar empfinden, aber weder Gedächtniß, noch Urtheil, noch Gedanken haben. Condillac mußte daher die Existenz der Geistesvermögen voraussetzen — die umwandelnde Kraft. Sagen, daß Sinneseindrücke die Vermögen selbst seien, ist eben so viel als wenn man sagte, Uebung sei das Vermögen zu laufen. Das Kind kann nicht laufen, bevor es den Gebrauch seiner Glieder gelernt hat, aber die Uebung, wodurch es dies lernt, giebt ihm seine Glieder nicht. Condillac hatte ganz Recht, daß wir nicht mit der vollen Entwicklung unsrer Geisteskräfte geboren werden, ebenso wenig, als wir gleich laufen können; und als er diese Wahrheit ahnte, stand er an der Schwelle einer wichtigen Entdeckung, nämlich: Wie entwickeln sich die Geistesvermögen? aber er vermochte die Untersuchung nicht weiter zu führen, da es ihm an der rechten Methode fehlte. Statt auf biologische, verlegte er sich auf Wort-Analyse. Er machte annähernd eine Wort-Analyse der Erscheinung, und nahm diese für eine Analyse des Organs und seiner Function an.

Der zweite Einwurf ist, wenn der Geist in Bezug auf Erkenntniß eine tabula rasa (leere Tafel) ist und nicht einmal als Vermögen präexistirt (nach den Metaphysikern) oder als Organismus (nach den Biologen), wenn, mit Einem Wort, Sinneneindrücke und ihre Combinationen sowohl Erkenntniß, als Vermögen hervorbringen, wie können wir dann die Erscheinungen des Blödsinns erklären? Wie geht es zu, daß Thiere mit ähnlichen Sinnen als wir, doch Seelen haben, die so auffallend von den unsrigen verschieden sind? Die Sinneneindrücke eines Wahnsinnigen sind eben so lebhaft und eben so mannigfaltig, als die eines Menschen, der bei Verstande ist; die Unterschiede entspringen in den Gehirnthätigkeiten Beider. Condillac fühlte das Gewicht des Einwurfs hinsichtlich der Thiere und versuchte ihm auszuweichen zuerst durch die Versicherung, Thiere hätten weniger vollkommne Sinneneindrücke durchs Gefühl, „et par conséquent il ne sauroit être pour elles la cause occasionelle de toutes

les opérations qui se remarquent en nous"; und zweitens durch die Annahme, daß die Seele der Thiere von einer wesentlich verschiednen Art sei, als die der Menschen."*)

Auf die erstere erwidern wir, daß Wahnsinnige und Affen vollkommnen Tastsinn haben, ohne die daraus folgen sollende Vollkommenheit des Geistes; auf die zweite, daß sie der Schwierigkeit nur ausweicht.

Endlich, wenn Sinnlichkeit der Ursprung und das Ende aller geistigen Fähigkeit ist, warum sind dann Menschen von lebhaft sinnlicher Thätigkeit nicht auch Menschen von kräftiger Intelligenz, was sie bekannter Maßen nicht sind; wie läßt sich ein solcher Fall wie der Laura Bridgmanns erklären? — eines Mädchens, das taub, stumm und blind geboren wurde und doch ungewöhnliche und mannigfaltige geistige Thätigkeit an den Tag legte. Der Biologe und der gewöhnliche Psychologe sieht hier keine Schwierigkeit. Der Eine erblickt einen Gehirn-Organismus mit seinen überkommnen Fähigkeiten, der zu seiner Thätigkeit bereit ist; der andre sieht einen Geist mit den Vermögen, die ihn herstellen. Aber der Sensualist hat keinen solchen Anhalt; wenn er nicht etwa zu der biologischen Schule gehört, welche der Entwicklung der Sensibilität durch alle Thierklassen nachgeht und die Ableitung der Vermögen von organischer Entwicklung vornimmt, so daß, was zuerst einfacher Sinneseindruck war, allmälig mit der Form der Sensibilität identificirt wird, welche der Gehirnthätigkeit eigenthümlich ist. Eine solche Idee war es jedoch nicht, welche Condillac leitete. Er sah, daß Sinneneindrücke der Ursprung aller geistigen Erscheinungen wären; und da er nicht einsah, wie die Geistesvermögen mit Sinneseindrücken identisch sein könnten, so setzte er in Wahrheit ihre Existenz voraus, während er sie für bloße Umwandlungen ausgab.

Ich sagte, eine Wort-Analyse wäre statt einer biologischen Analyse angenommen worden; dies deutet auf die Eigenthümlichkeit des Condillac'schen Systems hin. Es war sein Verdienst, daß er den ungeheuren Einfluß der Sprache auf die Gedanken

---

*) Am angeführten Ort.

erkannt und klar hervorgehoben hatte. Es war sein Irrthum, daß er diesen Einfluß übertrieb, und den Schluß zog, eine vollkommne Wissenschaft sei nichts als eine vollkommne Sprache*). Ohne Zweifel wird, wenn eine Wissenschaft vollkommen ist, auch ihre Sprache vollkommen sein; aber Condillac dreht dies herum, und sagt, wir sähen die Wissenschaft sich bilden, wie sich ihre Sprache bildete, und indem wir die Sprache vereinfachten, machten wir die Wissenschaft leichter. Hier vergißt er seine eigne Bemerkung: „Parce que nous donnons des noms à des choses dont nous avons une idée, on suppose que nous avons une idée de toutes celles auxquelles nous donnons des noms.“**)

Worte sind die Zeichen für Ideen und die Sprache ein Mittel, wodurch das Denken betrieben wird, nicht das Denken selbst. Condillac behauptet, ohne Namen hätten wir keine abstracten Ideen; aber das Umgekehrte ist der Fall: Ohne die Fähigkeit der Abstraction würden wir nie der Namen bedürfen, welche nur Zeichen für die Abstracten sind. „Si nous ne raisonnons,“ sagt er, „qu'avec le secours de ces dénominations, c'est une nouvelle preuve que nous ne raisonnons bien ou mal, que parce que notre langue est bien ou mal faite.“ So vollständig kehrte er den wirklichen Vorgang herum, daß er erklärte, die Kunst des Denkens reducire sich auf eine wohl construirte Sprache; „denn die Ordnung in unsern Ideen ist selbst nur die Unterordnung, welche in den Namen existirt, die den Gattungen und Arten gegeben werden.“

Er ging von der falschen Voraussetzung aus, daß eine Wort-Analyse zu irgend etwas Weiterm als zu einer Wort-Analyse führen könnte, und so schien es ihm, daß die Metaphysik derselben Bestimmtheit, wie die Geometrie fähig wäre, wenn nur die Ausdrücke ebenso genau festgestellt würden***): und seine Analyse des Geistes ist ein merkwürdiges Beispiel davon, wie leicht Einer sich

---

*) „Une science bien traitée n'est qu'une langue bien faite.“ — Langue des Calculs, p. 7. Vergl. p. 142, 163.

**) Logique, p. 50.

***) Essai sur l'Origine des Connoissances. p. 2.

den Anschein geben kann, als sage er viel, bloß dadurch, daß er den Dingen neue Namen giebt. Jeder, der Condillacs Entstehung der Geistesvermögen prüft, wird finden, daß es nur eine Procedur des Namengebens ist.

Ich will von vorne anfangen und zeigen, daß er unter dem Namen Sinneneindruck zwei ganz verschiedene Dinge begreift, d. h. zwei Erscheinungen, die verschiedene Charaktere haben; die zwar durch eine Gemeinschaft verbunden sind, welche alle Erscheinungen der Sinnlichkeit zusammenfaßt; dennoch aber so streng von einander abgeschieden sind durch ihre specifischen Unterschiede, als irgendwelche zwei andere Erscheinungen. Sinneneindruck und Ideenbildung sind zwei unterschiedne Functionen. Sie haben zwei unterschiedne Organe. Zu sagen, daß Gehirnthätigkeit oder Ideenbildung dieselbe Erscheinung sei, wie die, welche durch die Organe der Sinne aufgewiesen wird — eine Idee, einen „umgebildeten Sinneneindruck“ zu nennen —, ist ebenso viel, als wollte man eine Muskelbewegung eine umgebildete Wahrnehmung nennen. In dem einen, wie in dem andern Fall ist ein Sinneneindruck der Ausgangspunkt; in dem einen, wie in dem andern Falle ist der Ausgangspunkt nicht die Folge. Ein Sinneneindruck reizt den Muskel zur Thätigkeit; ein Sinneneindruck reizt das Gehirn zur Thätigkeit. Die Nerventhätigkeit eines einleitenden Nerven verwandelt sich in Sensibilität (erweckt sie), im Centrum und verwandelt sich in Nerventhätigkeit (erweckt sie) in dem ausleitenden Nerven, und diese wieder verwandelt sich in Contractibilität (erweckt sie) in dem Muskel. Dies ist die Folge, wie ich anderswo zu beweisen gesucht habe; und die Folge ist die nämliche, ob die letzte Erscheinung ein Gedanke oder eine Handlung sei; der einzige Unterschied ist, daß in dem Einen Falle die Sensibilität eines Centrums auf dem Gehirn, in dem andern aber auf einem Muskel reflectirt wird*).

Unter Sinneneindruck muß man also die Form der Sensibilität verstehen, die zu den Sinnenorganen gehört — natürlich mit Einschluß der wichtigen, aber gewöhnlich vernachlässigten Empfindungen, welche aus den Eingeweiden oder Muskel-Thätig-

---

*) Physiology of Common Life II.

keiten entspringen. Ihre Centra sind die verschiednen Empfindungs-Ganglien an der Basis des Gehirns und in der medulla oblongata, mit den im Rückenmark einliegenden Ganglien.

Ist Ideenbildung das Nämliche? Auch sie ist eine Form der Sensibilität*) — die besondre Eigenthümlichkeit des Ganglien-gewebes — aber sie ist eine specielle Form, die Thätigkeit eines speciellen Organs. Sie läßt sich nicht von der Sinnlichkeit trennen, ebenso wenig, als sich Bewegung von der Sinnlichkeit trennen läßt; aber daß sie die Thätigkeit eines speciellen Organs, und speciellen Gesetzen unterworfen ist, genügt, sie von der Thätigkeit der Sinne zu unterscheiden.

Der Streitpunkt ist so bedeutend, und ist so innig mit der ganzen Lehre der sensualistischen Schule verknüpft, ja sie bildet den Kampfplatz für die ganze psychologische Wissenschaft, daß wir sie mit mehr als einer beiläufigen Aufmerksamkeit ins Auge fassen müssen. Das Zusammenwerfen von Sinneneindruck und Ideenbildung ist Condillac's systematischer Irrthum; aber ein Irrthum, von dem wenige, wenn irgend welche, selbst aus der spiritualistischen Schule frei gewesen sind. Ausdrücklich oder still-schweigend sind diese beiden Erscheinungen als zwei Seiten derselben Sache betrachtet worden; die strenge Unterscheidung des Sinneneindrucks als Eines Prozesses und der Gehirnthätigkeit als eines andern — so daß jeder von seinem eignen Nervencentrum abhängt — wird man in keiner psychologischen Abhandlung finden. Und dennoch hat die vergleichende Anatomie die Unabhängigkeit der Sinnenorgane und des Gehirns gezeigt, obgleich noch Niemand die wahren Beziehungen entdeckt hat, welche diese unabhängigen Centra verbinden und sie dazu bringen, daß sie zusammen handeln. Wir wissen, daß das Gehirn ebenso sehr eine Zugabe zu den Sinnesorganen ist, als diese Organe Zugaben zu dem Nervensystem der einfacheren Thiere sind. Weit herunter in

*) Les idées sont, comme les sensations, des manières d'être de l'âme." Condillac: Logique p. 83. Wahr genug, aber nicht die nämlichen manières d'être; Bewegung und Aussonderung sind Arten der Lebensthätigkeit, aber Niemand fällt es ein, sie für dasselbe zu halten.

der Stufenleiter der Thiere können wir keine Spur eines Nervensystems entdecken; wenn wir einige Stufen hinaufsteigen, entdecken wir ein einfaches Ganglium mit seinen Verlängerungen; wenn wir noch höher hinaufsteigen, ein verwickelteres Gangliensystem und beginnende Sinnesorgane; noch höher hinauf complicirtere Sinnesorgane und ein beginnendes Gehirn, bis wir zuletzt bei dem Menschen anlangen, mit seinen verwickelten Organen und seinem verwickelten Gehirn. Aber so unabhängig ist das Gehirn, daß selbst im Menschengeschlecht Fälle vorkommen von „anencephalen Mißgeburten", d. h. von Kindern, die ohne alles Gehirn geboren werden, Kindern, die athmen, saugen, schreien und strampeln, wie andre Kinder.

Wenn wir dies zugeben, so geben wir zu, daß die Functionen der Sinnenwahrnehmung und der Ideenbildung ebenso unabhängig von einander sind, als die Organe, deren Functionen sie sind; und obgleich Ideenbildung ursprünglich mit sinnlicher Wahrnehmung verbunden ist, so ist es das doch nicht mehr, als Muskelbewegung mit Sinneneindrücken verbunden ist.

Man spricht gewöhnlich von den Sinnesorganen, als wären sie einfache Organe; wir müssen in dieser Sache keine Neuerung machen, obgleich wir es nöthig finden,daran zu erinnern, daß jeder specielle Sinn in der That die Function eines verwickelten Apparats von Organen ist. Der Apparat des Gesichts z. B. läßt sich mindestens in drei Theile scheiden: 1) Zur Aufnahme der Eindrücke des Lichts, 2) zur Beförderung dieser Eindrücke (d. h. der Nerv mit seiner Thätigkeit), 3) zum Sinneneindruck (d. h. das Ganglium mit seiner Sensibilität). Von diesen brauchen wir hier nur die letztere speciell zu betrachten, und sie können wir das Empfindungs-Centrum nennen. In diesem Centrum wird der äußre Reiz eine Empfindung (Sinneneindruck). Von diesem Centrum wird die Empfindung gewöhnlich (nicht immer) nach dem Gehirn weiter geführt, welches seinerseits den Einfluß nach den Muskeln oder Drüsen weiter führen mag.

Jeder Sinn, sei es einer von den fünfen oder einer von den sogenannten „organischen" (wie die im Ernährungs-Canal oder die zur Muskelthätigkeit gehörigen), hat sein eignes specielles Centrum, oder Sensorium; aber es scheint kein Grund vorhanden

zu sein, mit Unzer und Prochaska die Existenz irgend eines allgemeinen Sensoriums, nach dem die andern alle convergiren, anzunehmen; und ich werde daher von den Empfindungscentren als Sitzen der Empfindungen reden, welche sie von den Reizen empfangen, die auf die Sinnesorgane wirken. Als Empfindungscentra sind sie vom Gehirn vollkommen unabhängig; sie können, ohne das Gehirn zu betheiligen, thätig sein und thun es; denn sie bethätigen sich selbst wenn das Gehirn fehlt; ein Thier, dem man sein Gehirn ausgenommen, zeigt unverkennbare Symptome daß es Licht, Ton u. s. w. empfindet. Aber im normalen Zustande des Organismus sind diese Centra innig mit dem Gehirn verbunden, und die Reize, welche sie direct anregen, regen indirect das Gehirn an. Das Licht, welches auf die Retina wirkt, macht eine Veränderung in dem optischen Empfindungscentrum; diese wird gewöhnlich bis zum Gehirn weiter geführt, und wie die erste Veränderung ein Sinneneindruck war, so ist die zweite eine Idee; diese Idee kann andre Ideen hervorrufen, oder ihr Einfluß mag so schwach sein, daß sie fast unmittelbar absorbirt wird, und dann heißt es, wir sind uns des Eindrucks „kaum bewußt" — soll heißen, wir haben sehr wenig daran gedacht. Ein Beispiel ist, wie wenig wir auf das Schlagen der Uhr achten, wenn wir mit Studien beschäftigt sind, und dieser Umstand uns gleichgültig ist; wir hören es, denken aber gleich den nächsten Augenblick nicht mehr daran; ist uns hingegen das Schlagen der Uhr nicht gleichgültig, so machen uns die verschiednen Gedanken, die es erweckt, vorzugsweise „des Sinneneindrucks bewußt". In der Hitze der Schlacht durchschneidet ein Schwert den Arm eines Mannes, und doch folgt der Wunde kein Schmerz oder „Bewußtsein"; der Reiz, welcher unter gewöhnlichen Umständen von einem Empfindungscentrum weiter geführt worden wäre, von dort nach dem Gehirn ausgestrahlt, mannigfaltige Ideen aufgeregt haben würde, nämlich an die Folgen, und was nun nothwendig geschehen müsse u. s. w. wird an seiner Ausstrahlung gehindert und geht nicht über das Empfindungscentrum hinaus.

Wir können nicht nur Empfindungen haben, ohne uns ihrer bewußt zu werden, d. h. ohne an sie zu denken, wir können

auch mit vollkommner Freiheit denken, wenn alle Empfindungscentra (außer denen des organischen Lebens) durch irgend einen äußern Reiz unangeregt sind, d. h. wenn wir keine speciellen Wahrnehmungen haben. Dies thun wir, wenn wir in der Stille der Nacht im Bett erwachen; die Sinne sind in Ruhe, das Gehirn in Thätigkeit.

So zerstört die Unabhängigkeit der Ideenbildung von Sinneswahrnehmungen, psychologisch und anatomisch die Grundlage von Condillac's Lehre. Aber wir können diese Theorie vom Ursprung der Erkenntniß auch noch aus andern Gründen verwerfen. Sie ruht auf zwei Behauptungen: 1) auf der Gleichstellung der Erkenntniß mit der Wahrnehmung, 2) auf der Annahme, daß unsre Vermögen nicht angeboren seien. Das Erste ist die Lehre von Gassendi und Hobbes, und wird von Diderot, einem der berühmtesten Schüler Condillac's, so aufgestellt: „Jede Idee muß sich nothwendig, wenn sie zu dem Zustande ihrer endlichen Auflösung gelangt, in eine s i n n l i c h e Darstellung oder Bild auflösen, und da Alles, was i n unserm Verstande ist, dorthin durch den Canal der Sinnlichkeit eingeführt worden ist, so muß Alles, was a u s dem Verstande herkommt, entweder chimärisch sein, oder bei seiner Rückkehr auf demselben Wege sich wieder nach seinem sinnlichen Vorbilde herstellen können. Daher ist es eine wichtige Regel in der Philosophie: jeder Ausdruck, welcher keinen äußern sinnlichen Gegenstand finden kann, mit dem er seine Verwandtschaft festzustellen vermag, ist bedeutungslos.“ *)

Dies ist wahr genug, und ist auch schon hervorgehoben worden; aber obgleich die Ideen aus der Wahrnehmung entspringen, sind sie doch nicht selbst sinnliche Wahrnehmungen; sie werden aus ihnen gebildet, sind aber nicht selbst sinnliche Bilder. Die geringste Erfahrung genügt, uns zu überzeugen, daß wir viele Ideen haben, die sich durchaus nicht auf ein sinnliches Bild zurückführen lassen; oder um jede Zweideutigkeit, welche dem Wort „Idee“ anhängt (da die Engländer unter Idee sowohl Wahrnehmung als Gedanken verstehen), zu vermeiden, so wollen

---

*) Angeführt von Dugald Stewart, phylosophical Essays, p. 166.

wir vielmehr sagen, wir haben viele Gedanken, welche sich nicht auf bloße sinnliche Eindrücke zurückführen lassen. Wenn die Elemente durch die Sinnlichkeit gegeben werden, so werden sie durch das Denken in neuer Weise combinirt. Wir können uns Tugend, Güte, Patriotismus, Schuftigkeit denken, ohne daß wir im Stande sind, von diesen Ideen geistige Bilder zu entwerfen, obgleich jedes Element in diesen zusammengesetzten Ganzen sich auf einen sinnlichen Eindruck zurückführen läßt.

Wir kommen jetzt zu dem zweiten Punkt. Condillac, wie schon angedeutet, war der Erste, dem die wichtige Wahrheit dämmerte, daß unsre Vermögen nicht angeboren — nicht einmal mitgeboren sind; aber er machte einen verfehlten Versuch, die Entstehung dieser Vermögen nachzuweisen. Daß die Menschen nicht mit der Fähigkeit, Schlüsse zu bilden, sich zu erinnern, sich etwas vorzustellen, geboren werden, ist eine Behauptung, welche auf den ersten Blick sehr wenig Glauben finden wird. Eine geringe Erfahrung und etwas Nachdenken zeigt uns jedoch, daß der Säugling sicherlich keine Schlüsse bilden, sich nicht erinnern und keine Einbildung haben kann; denn dies sind Vermögen, welche später und langsam entwickelt werden. Wir müssen also schließen, daß die Geistesvermögen nur der Möglichkeit nach in dem neugebornen Kinde vorhanden sind (d. h. nach den Prolegomenen IV, §. 52, daß sie gar nicht vorhanden sind). Der Säugling kann ebenso wenig schließen, als er reden kann. Beides lernt er; und ehe er lernen kann, müssen die Kräfte seines Gehirns ebenso sehr als die Muskeln seiner Sprechorgane wachsen, entwickelt und durch Uebung gestärkt werden. Der Mensch ist ebenso wenig mit der Fähigkeit zu schließen, geboren, als in einer Eichel eine Eiche geboren ist. Das Kind und die Eichel enthalten zwar das in sich, welches unter richtigen Verhältnissen sich bei dem Einen in die Fähigkeit, zu schließen, und in dem Andern in Zweige und Laub entwickeln wird; und doch kann man nicht sagen, daß das Eine schon Schlußvermögen und das andre schon Laub habe.

Diese wichtige Unterscheidung drängt sich unsrer Erfahrung bei unsrer täglichen Beobachtung von Kindern auf. Condillac

hat das Verdienst, dies zuerst gesehen zu haben; aber sehr unvollkommen, und wußte ganz und gar keinen guten Gebrauch davon zu machen, z. B. Er, der uns gesagt hat, unsre Vermögen seien nicht angeboren, sondern „erworbne Gewohnheiten", sagt uns bei seiner Erklärung ihrer Entstehung, sie träten mit Einem Male in Existenz — als würden sie ausgewachsen geboren —, die Eichel springt plötzlich in einen Eichbaum um. So hat seine berühmte Statue Gedächtniß, Urtheil, Triebe u. s. w. sobald sie sinnliche Empfindungen hat. Dies beweist genugsam: Wenn Condillac eine wichtige Thatsache entdeckt hat, so fiel er nur darüber und erkannte ihre Wichtigkeit nicht*). Hoffentlich wird dieser wichtige Punkt, wenn England ein neues System der Psychologie hervorbringt, nicht übersehen werden. Das Wachsen und die Entwicklung unsrer Geistesvermögen ist ebenso sehr ein Theil unsrer Psychologie, als das Wachsen und die Entwicklung unsrer Organe ein Theil der Biologie ist**).

Aber obgleich man Condillac in seiner Gleichsetzung des Denkens und der Empfindung, Unrecht geben muß, so war doch der Versuch eine berechtigte Hypothese und hatte den Erfolg aller Hypothesen, daß sie der Untersuchung eine bestimmte Richtung gab. Es war ein Versuch, den Mechanismus des Geistes zu entdecken, mußte aber mislingen, weil es dies durch eine Wortanalyse der Erscheinungen leisten wollte. Wir werden sogleich bei Hartley und Darwin sehen, wie sie sich dem objectiven Studium des Mechanismus weiter genähert; vorher jedoch wollen wir einen Blick auf Condillac's eigenthümliche Verdienste werfen, welche ihm einen Europäischen Ruf sicherten.

Uber alles Lob erhaben ist die durchsichtige Klarheit seiner Sprache, und die sorgfältige Anstrengung, metaphysische Nebel in

*) Der Einzige, der unsers Wissens diese Thatsache benutzt hat, ist Dr. Beneke, der sie zur Grundlage seiner ganzen Philosophie gemacht hat. Siehe seine Neue Psychologie und sein Lehrbuch der Psychologie, Berlin 1845.

**) Seit dies (1846) geschrieben wurde, hat Herbert Spencer die Entwicklung der Vermögen in seinen vorzüglichen: Principes of Psychology, 1855 dargelegt.

faßbares Wasser zu verdichten. Es war eine unglückliche Zeit für die französische Philosophie, als ihre Anhänger in blinder Reaction gegen mißverstandne und darum verabscheute Lehren die klare Sprache des 18. Jahrhunderts mit der neblichten Beredtsamkeit und dem mystischen Kauderwälsch vertauschten, welches die Klarheit scheut, wie die Gespenster das Tageslicht. Der Fall von Condillac bis herunter zu Maine di Biran und Victor Cousin ist ungeheuer, und eine Verschlechterung der Französischen Philosophie hat ihn begleitet.

Man wird in Condillac's sehr lesbaren Büchern viele vortreffliche Bemerkungen und scharfsinnige Auseinandersetzungen finden. Ich möchte auf seine Erklärung dessen, was Leibnitz und Hamilton mit so viel Nachdruck über die unbewußten Modificationen des Geistes gesagt haben, aufmerksam machen*); und auf die sinnreiche Ansicht vom Gedächtniß als der Tendenz der Fibern des Gehirns in derselben Weise, wie bisher, zu vibriren: „on a des idées dans la mémoire comme on a dans les doigts des pièces de clavecin: c'est à dire: que le cerveau a, comme tous les autres sens, la facilité de se mouvoir suivant les déterminations dont il s'est fait une habitude.“**)

Obgleich Condillac gewiß kein Materialist im strengen Sinne des Wortes war, so hat doch die Welt in Folge der oberflächlichen Auslegung seiner Gegner, daß sein System wegen der Gleichsetzung von Denken und Empfinden, und von beiden mit der Bewegung der Nervenfibern zum Materialismus führe, ihm seinen Glauben an eine spirituelle Seele nicht zugetraut. Gerade wie Descartes praktisch alle Rücksicht auf den Schöpfer bei Seite setzte, und sein System des Universums lediglich durch Materie und Bewegung zu Stande brachte, so ließ allerdings Condillac praktisch alle Rücksicht auf ein spirituelles Wesen bei der Darlegung seiner Psychologie bei Seite, denn in ihr wurde Alles durch Sinneneindrücke und deren Umwandlung geleistet. Es war sicher, daß in beiden Fällen die Nachfolger die

---

*) Essai sur l'Origine des Connoissances, p. 43.

**) Logique, ch. IX, p. 82 etc.

Ausscheidung wirklich vornehmen würden*). Und obgleich ich dafür halte, daß das, was man Materialismus nennt, ebenso sehr die wahre Wissenschaft der positiven Psychologie verfehlt, als die Lehre von den „Wirbeln“ die wahre Wissenschaft der Kosmologie, so betrachte ich doch in beiden Fällen die zum Grunde liegende Hypothese als einen gewaltigen Fortschritt. Condillac zerstörte mindestens für einige Zeit den metaphysischen Aberglauben hinsichtlich der Geistesoperationen. Er setzte das unerkennbare Wesen bei Seite und hielt sich an die erkennbaren Erscheinungen. Hätte man sich nicht vor den moralischen und politischen Folgen gefürchtet, die aus seiner Ansicht der Erscheinungen entspringen sollten, so würde die Psychologie jetzt viel weiter sein; diese Furcht brachte aber eine Reaction gegen seine Auffassung hervor und verhinderte so eine Berichtigung seiner Irrthümer und eine Entwicklung seiner Methode.

Zwei große Schulen der Psychologie haben die Aufmerksamkeit Europa's getheilt, die von Descartes, die vom reinen Denken ausging, und die deductive Methode anwendete, und die von Locke, die von der Sinnlichkeit ausging und die inductive Methode wählte. Der Hauptmangel der ersten ist das Vorherrschen der subjectiven Methode gewesen, die dazu geführt hat, daß man die Bedingungen des Denkens und alle seine mannigfaltigen Beziehungen zu der Außenwelt außer Acht gelassen. Der Hauptmangel der zweiten ist ebenfalls ein zu großer Verlaß auf diese Methode und eine unvollkommne Würdigung der objectiven Verhältnisse gewesen. Die Cartesianer waren von der Spiritualität des Geistes (spirituality of the mind) eingenommen und haben es versucht, aus ihrer Auffassung einer spirituellen Substanz Schlüsse zu ziehn. Die andre Schule ging von einem entgegengesetzten Gesichtspunkt aus, und ist zu ausschließlich für die Sinne eingenommen gewesen. Sie hat daher sinnliche Wahrnehmung mit Denken zusammengeworfen. Die Schottischen Psychologen versuchten eine Ausgleichung; da sie aber nicht bemerkten, daß die Psychologie ein Zweig der Biologie ist, so fuhren sie mit der

*) Siehe das Kapitel über Destutt de Tracy weiter unten.

alten subjectiven Methode fort, wir werden sehn mit welchem Erfolge.

Die Lehre von den umgewandelten Sinneseindrücken war ein Schritt vorwärts, wäre es auch nur gewesen, weil sie die Aufmerksamkeit der Psychologen auf verificirbare Vorgänge heftete, und sie von den endlosen und nutzlosen Erörterungen der Natur der Seele, ihrer Eigenschaften als einer spirituellen Substanz und ihrer Bethätigungsweisen als eines Geistes abzog. Aber in keiner andern Hinsicht war die Lehre ein Fortschritt. Sie erklärte nichts und gab nur schon bekannten Vorgängen neue Namen. Der Reisende, den wir den Versuch machen sahen, die Erscheinungen der Uhr (Prolegomena § 19) zu erklären, nachdem er die Hypothese, daß die Uhr ein Thier sei, verworfen hatte, kam zu dem Schluß, daß der Pendel die erste Ursache sei. Wäre er nun ein Schüler Condillac's gewesen, so würde er höchst sinnreich argumentirt haben, das Ticken, das Schlagen und die Bewegung der Zeiger wären lauter „umgewandelte Pendelbewegungen". Das sind sie allerdings; aber was hat man damit erfahren, wenn nicht zugleich der Mechanismus der Umwandlung aufgedeckt wird? Würde unser Reisender mehr von der Uhr gewußt haben, wenn er erfahren hätte, ihre Erscheinungen wären umgewandelte Pendelbewegungen? würde er im Stande gewesen sein, die Uhr zu reguliren, oder wenn ein Zufall ihren Mechanismus gestört hätte, sie zu repariren? Wenn er so gezwungen worden wäre, seine Kenntniß anzuwenden, würde er ihre Unfruchtbarkeit entdeckt haben? Die Nothwendigkeit einer reellen Auseinandersetzung würde ihn die Leerheit seiner bloß wörtlichen Auseinandersetzung gelehrt haben.

Wir können also sagen, die Bedeutung Condillac's war diese: Er half die Menschen von der Betrachtung eines metaphysischen Wesens abziehn, konnte sie aber nicht zur objectiven Untersuchung führen. Sehen wir jetzt zu, wie es seinen Nachfolgern erging.

Zweites Kapitel.

Hartley.

1. Hartley's Leben.

David Hartley, Sohn eines Yorkshirer Geistlichen, wurde den 30. August 1705 geboren. Mit 15 Jahren ging er nach Cambridge und wurde Fellow der Jesus Schule. Ursprünglich sollte er Geistlicher werden, hatte aber seine Bedenken gegen das Unterschreiben der 39 Artikel und vertauschte die Theologie mit der Medicin. Er prakticirte nachher mit großem Erfolge.

Als er erst 25 Jahre alt war, faßte er den Plan und begann die Ausführung seiner berühmten Observations on Man, his Frame, his Duty, and his expectations — Bemerkungen über den Menschen, seinen Körper, seine Aufgabe und seine Aussichten. — Dazu wurde er bewogen, wie er uns in der Vorrede erzählt, als er erfuhr, „der Prediger Gay habe behauptet, er könne alle intellectuellen Freuden und Leiden aus Ideenassociationen ableiten". Gay veröffentlichte seine Ansichten in einer Abhandlung, die Law's Uebersetzung von King „über den Ursprung des Bösen" vorgedruckt wurde. Aber obgleich Hartley anerkennt, daß ihn Gay auf den Gedanken gebracht, so sieht doch jeder, der sein Werk liest, daß er das Prinzip der Ideenassociation vollkommen inne hatte und es sich zu eigen gemacht in dem Sinne des ursprünglichen Gesetzes intellectueller Combinationen. Hartley publicirte seine „Bemerkungen" erst 1748, 18 Jahre nach dem ersten Entwurf des Plans. Das Jahr zuvor gab er nach Dr. Parr eine Abhandlung als Vorläufer zu seinem Werk heraus. „Sie werden mit Erstaunen vernehmen," schreibt Dr. Parr an Dugald Stewart*), „daß sich Hartley in diesem Buch, statt für die Lehre von der Nothwendigkeit, offen für die Unentschiedenheit des Willens erklärt, wie sie der Erzbischof King behauptet". Und der Leser wird mit Erstaunen vernehmen, daß Hartley dies nicht thut! Dugald Stewart, der das betreffende Werk nicht

*) Stewart's Dissertation, II. Theil, p. 355, Hamilton's Ausgabe.

gesehn hatte, bemerkt, „es ist merkwürdig, daß Hartley's Ansichten über einen so wesentlichen Punkt im Lauf eines Jahres sich so vollständig verändert haben"; noch merkwürdiger ist es jedoch, daß Dr. Parr das Buch gelesen und darin ein solches Luftschloß entdeckt haben kann. Die Abhandlung ist wieder abgedruckt in dem Bande Metaphysical Tracts by English Philosophers of the 18. Century. Prepared for the press by the late Rev. Samuel Parr, D. D. Lond. 1837, ein werthvolles Buch, denn es enthält auch Colliers Clavis Universalis und Specimen of True Philosophy. Wenn man die dritte dieser Abhandlungen, Conjecturae quaedam de Sensu, Motu, et Idearum Generatione (ohne Datum), aufschlägt, so findet sich, daß es nichts anders ist, als ein lateinischer Auszug aus dem ersten Theil von Hartley's „Bemerkungen", und daß die Frage nach der Freiheit des Willens darin nirgends eröffnet wird. Vielleicht ließ sich Dr. Parr, unbekannt mit physiologischen Speculationen, durch die vortreffliche Erörterung automatischer und willkürlicher Thätigkeiten (p. 31—35) zu dem Gedanken verleiten, daß Hartley dort der Lehre von der Willensfreiheit beitrete; aber ich bin erstaunt, daß Sir W. Hamilton diesen Irrthum unberichtigt in seine Ausgabe von Stewarts Abhandlung hat übergehn lassen.

Hartley starb den 25. August 1757 in einem Alter von 52 Jahren und hinterließ einen solchen Ruf der Frömmigkeit und Güte, daß dieser großentheils seine Ansichten gegen Vorwürfe schützte, die sie sich oft zugezogen haben, wenn sie von andern ausgesprochen worden sind.

2. Hartley's System.

Hartley combinirte eine Vermuthung Newtons am Ende seiner Prinzipia und in den Fragen, die seiner Optik angehängt sind, über Schwingungen des Aethers, die vielleicht die Empfindungen verursachten mit Locke's Theorie der Ideenassociationen, und brachte so ein System der Psychologie hervor, welches historisch merkwürdig ist als der erste Versuch, den physiologischen Mechanismus der psychologischen Erscheinungen zu erklären.

Wenn er als Beitrag zur Philosophie keinen großen Werth hat, so ist er doch sehr merkwürdig als ein Bemühen, die intellectuellen und physischen Erscheinungen in Verbindung zu setzen. Freilich haben Spätre, und nicht ohne Veranlassung, die Vibrationen und Vibratiunkeln, welche Hartley an die Stelle der alten metaphysischen Vorstellungen setzte, lächerlich gemacht, aber dennoch hat sicherlich sein Versuch, die Erscheinungen physiologisch zu erklären, die Gedanken spätrer Forscher stark beeinflußt.

„Der Mensch," sagt er, „besteht aus zwei Theilen, Leib und Seele." Meint er damit die Existenz eines besondern immateriellen Wesens, welches zu dem Körper hinzukommt? Nach den Worten seiner Definition auf der ersten Seite scheint dies seine Meinung zu sein; denn er definirt sie als „die Substanz, das Agens, das Prinzip u. s. w., dem wir Wahrnehmungen, Ideen, Annehmlichkeiten, Schmerzen und willkürliche Bewegungen zuschreiben". Dennoch scheint das ganze System der Schwingungen das Gegentheil zu bedingen; und am Schluß des ersten Theils seines Werks erklärt er, er enthalte sich der Frage ganz und gar. Er will die Immaterialität der Seele nicht in Abrede stellen: „Im Gegentheil, ich sehe klar ein und erkenne gern an, daß Materie und Bewegung, wenn man sie auch noch so fein theilt, nichts andres geben, als wieder Materie und Bewegung. Aber ebenso wenig möchte ich behaupten, daß diese Betrachtung einen Beweis für die Immaterialität der Seele abgiebt." Er denkt mit Locke, es sei gar wohl möglich, daß der Schöpfer die Materie mit Empfindung begabt habe, wagt es aber nicht, dies als eine Wahrheit zu versichern. „Mir ist es genug, daß eine gewisse Verbindung zwischen den Empfindungen der Seele und den Bewegungen, die in der Marksubstanz des Gehirns erregt werden, besteht." *). Eine strengre Logik würde ihn zu einer

*) Vergl. auch Scholium zu Prop. 5 (I, 33): „Wenn ich so den Vorgang der Empfindung Schwingungen zuschreibe, die in der Marksubstanz erregt werden, will ich damit nicht im mindesten versichern, daß die Materie mit der Fähigkeit der Empfindung begabt sein könne. Alle Systeme nehmen an, daß auf die Empfindung gewisse Bewegungen folgen, denn körperliche Gegenstände müssen durch ihre Thätigkeit unsern

entschiedneren Meinung gezwungen haben; denn diese Frage nach der Immaterialität der Seele ist eine Lebensfrage für das System der Schwingungen; und seinen Gegnern wurde es leicht, die Unzulänglichkeit der „Schwingungen" zur Erklärung der Erscheinungen einer immateriellen Seele nachzuweisen. Zwischen der Immaterialität und diesen materiellen Schwingungen sahen sie eine unübersteigliche Schlucht. Mag der Aether auch noch so rhythmisch vibriren, er bleibt immer „vibrirender Aether" und kann weder „Empfindung" noch „Gedanke" werden; auch kann Hartley die Schlucht nicht überbrücken durch die Annahme eines „unendlich feinen elementaren Zwischenkörpers zwischen der Seele und dem groben Körper", dem und durch den die Nervenschwingungen mitgetheilt werden. Die ursprüngliche Schwierigkeit bleibt.

Vielleicht wirft man ein, die den Mangel in Hartley's Hypothese nachweisen, seien in einer ähnlichen Verdammniß, denn sie nähmen an, ein immaterielles Prinzip werde durch eine materielle Veränderung afficirt, und die Seele sei in Verbindung mit dem Körper und folge seinen Veränderungen. Aber zwischen ihnen und Hartley ist der Unterschied, daß sie es nicht erklären wollen, wie die Seele durch den Körper afficirt wird, was er thut. Sie nehmen als schließliche Thatsache an, was er aufzuklären sucht: und grade seine Aufklärung wollen sie nicht anerkennen.

Sein erster Satz ist: „Die weiße Marksubstanz des Gehirns, des Rückenmarks und der Nerven, die von ihnen ausgehn, ist das unmittelbare Instrument der Empfindung und Bewegung." Neure Physiologen erklären gerade umgekehrt die graue Substanz für den Sitz der Empfindung und Bewegung. Im Vorbeigehn möchte ich bemerken, daß beide Behauptungen in ihrer Ausschließlichkeit irrthümlich zu sein scheinen, und daß sowohl die weiße als die graue Substanz vorhanden sein muß, grade wie die Zink- und Kupferplatten beide in der galvanischen Batterie vorhanden sein müssen.

Körpern eine gewisse Bewegung ausdrücken." Siehe auch Conjecturae quaedam de Sensu u. s. w. p. 41.

Hartley fährt fort: „Aeußre Gegenstände, die sich den Sinnen eindrücken, verursachen zuerst in den Nerven, denen sie sich eindrücken, und dann in dem Gehirn Schwingungen in den kleinen — oder wie man sagen möchte, unendlich feinen — Marktheilchen. Sie sind Vorwärts- und Rückwärts-Bewegungen, wie die Oscillationen des Pendels und das Erzittern der Theilchen eines tönenden Körpers. Man muß sie sich als äußerst kurz und klein vorstellen, so daß sie durchaus nicht im Stande sind die ganzen Nervenkörper oder das Gehirn zu stören oder zu bewegen. Denn daß die Nerven wie musikalische Saiten vibriren sollten, ist höchst abgeschmackt."

Der Beweis, daß äußre Gegenstände den Nerven schwingende Bewegungen eindrücken, ergiebt sich aus der Andauer der Empfindung, „denn keine andre Bewegung als eine schwingende kann in irgend einem Theil auch nur den kleinsten Zeitmoment bleiben." Die Schwingungen werden durch den Aether, welcher die Poren der Nerven durchdringt, weiter verbreitet, und die Schwingungen des Aethers „setzen die kleinen Theilchen der Marksubstanz der Sinnesnerven mit gleichzeitigen Schwingungen in Bewegung, ebenso wie die Schwingungen der Luft bei Tönen verschiedne regelmäßige Körper mit einem entsprechenden Erzittern in Bewegung setzen". „Man darf in der That vermuthen, daß die Lichtstrahlen in den kleinen Theilchen des optischen Nerven durch directe und unmittelbare Einwirkung Schwingungen erregen. Und so mögen auch geschmackhabende und riechende Theilchen mit specifischen Schwingungen in Bewegung gesetzt werden und diese Schwingungen den kleinen Theilchen der Geschmacks- und Geruchsnerven sowohl, als dem dazwischen liegenden Aether mittheilen."

Er braucht Schwingungen als gleichbedeutend mit Empfindungen. „Die Quantität der Materie in Körpern findet sich immer im Verhältniß zu ihrer Schwere: wir können also entweder die Quantität der Materie zum Exponenten der Schwere oder diese zum Exponenten jener machen, jenachdem wir die eine oder die andre kennen .... Und ähnlich können wir schließen: wenn die Art der Bewegung, welche wir Schwingungen nennen, durch einleuchtende Beweise nachgewiesen

werden kann als zu allen Empfindungen, Ideen und Bewegungen gehörend und ihnen proportional zu sein; dann dürfen wir entweder Schwingungen zu Exponenten von Empfindungen, Ideen und Bewegungen oder diese zu Exponenten der Schwingungen machen, wie es der Untersuchung am besten paßt, wie unmöglich es auch sein mag zu entdecken, auf welche Weise Schwingungen Empfindungen und Ideen bewirken, d. h. obgleich Schwingungen körperlicher und Empfindungen und Ideen geistiger Natur sind.“

Die durchschossne Stelle hätte ihn bedenklich machen sollen. Ein wenig Nachdenken würde ihm klar gemacht haben, wenn auch Schwere und Masse als Exponenten für einander genommen werden können, weil bisweilen die eine, bisweilen die andre leichter gemessen werden kann; so stehen doch Schwingungen und Empfindungen nicht auf gleichem Fuß. Empfindung muß immer leichter nachzuweisen sein, als Schwingung — da diese in der That hypothetisch ist. Seit Hartley geschrieben, ist der Fortschritt der Wissenschaft in dieser Richtung von der Art gewesen, daß die allgemeine Lehre von den Schwingungen einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erlangt hat; dennoch ist auch heute noch unsre Kenntniß von Empfindungen viel gewisser und viel leichter festzustellen, als die Erkenntniß der wirklich involvirten Schwingungen. Wir könnten nicht die einen mit derselben Freiheit, wie ein Physiker zwischen Schwere und Masse wählen mag, als Exponenten der andern verwenden.

Ich will hier die radicale Unzulänglichkeit der Hartley'schen Schwingungstheorie hervorheben. Sie ist eine hypothetische Maschinerie, die er an die Stelle der Condillac'schen setzt, die aber unsre Kenntniß von den psychischen Vorgängen um nichts bereichert. Sie Vibrationen oder Vibratiunkeln, oder Sinneneindrücke und umgebildete Sinneneindrücke zu nennen, erweitert unsern Gesichtskreis nicht. Was wir brauchen ist, den Mechanismus des Denkens aufzufinden. Die Vibrationstheorie könnte uns nützlich werden, wenn wir von den bekannten Gesetzen vibrirender Körper Erklärungen geistiger Erscheinungen ableiten könnten, die bisher unerklärt geblieben — wie beim Licht die Erscheinungen der Polarisation und Durchkreuzung der Licht-

strahlen. — Und ich glaube, solche Ableitungen lassen sich machen; aber nicht nach Hartley's unbestimmter Theorie; und er versuchte es auch nicht, welche zu machen. Die Hypothese der Schwingungen ist in der That von jedem psychologischen Prozeß, wie Hartley ihn erklärt, so weit entfernt, daß Priestley bei seiner Abkürzung des Werks die Hypothese ganz wegließ, und daß sie nie vermißt wurde.

Wenn man sagt, Schwingungen bringen Empfindungen hervor, so klärt das wenig auf. Was ist die specifische Schnelligkeit und der Umfang jeder Schwingung? Das wäre eine werthvolle Kenntniß. Die Untersuchungen der modernen Physiker haben mit erstaunlicher Genauigkeit die Art der Schwingung, die jeden specifischen Ton, jede specifische Farbe und die Empfindung der Wärme bestimmt, gemessen; aber sie haben die Schwingungen noch nicht gemessen, welche das Gefühl, das Kitzeln, den Geschmack oder Geruch bestimmen. Hartley dachte nie daran, von den Allgemeinheiten zu solchen Specialitäten herabzusteigen. Er begnügte sich damit, Empfindungen Schwingungen zu nennen, wie seine Vorgänger sie Bewegungen thierischer Seelen genannt hatten. In keiner Hinsicht kann ich einen Fortschritt über die so trefflich entwickelte Lehre des Cartesianers De la Forge*) entdecken. Die einzige Wirkung der Hypothese ist, daß sie sein Werk abstoßend und in den Augen einiger Leser lächerlich, in den Augen andrer unnöthig langweilig macht.

Außerdem bemerke man, wie vollständig die biologische Methode selbst von einem Arzt bei Seite gesetzt wurde, der doch so weit den Fesseln der Metaphysik entgangen war, daß er die intellectuellen Erscheinungen auf Schwingungen zurückführte. Die Uhr wurde selbst von Hartley nicht „auseinander genommen". Immer noch gab subjective Auseinandersetzung die Angabe her, welche objective Analyse sehr bald als falsch nachgewiesen haben würde, nämlich, daß Ideen abgeschwächte Empfindungen wären, und daß Empfindungen und Ideen beide denselben Sitz hätten.

Aber obgleich Hartley wie Condillac kein Licht auf den

---

*) De la Forge, Remarques sur l'homme de René Descartes. Paris 1729, p. 190—197.

physiologischen Hergang werfen konnte, so führte er doch den fruchtbaren Rath, daß psychologische Processe in Wahrheit physiologische wären und in dem organischen Mechanismus gesucht werden müßten, noch weiter als Condillac; und er hatte den großen Vorzug vor Condillac, daß er die Bedeutung des fundamentalen Gesetzes der Association klar eingesehen hatte, und daher im Stande war, diesem Gesetz eine so weitreichende Anwendung zu geben, als vorher Niemand vermuthet hatte. Ja, noch mehr, er wandte es auf die physiologischen Erscheinungen an, welche die Gelehrten noch interessiren und in Verlegenheit setzen, nämlich auf die freiwilligen und unfreiwilligen Thätigkeiten. Sein 21. Lehrsatz, und die Erläuterungen, welche folgen, sind noch heutigen Tages lesenswerth *).

Das Gesetz der Ideen-Association, wodurch die meisten, wenn nicht alle unsre intellectuellen Vorgänge geregelt werden, ist von Schottischen und Englischen Psychologen weitläufig, dagegen von Deutschen und Französischen fast gar nicht erläutert worden; und Jeder, der die Bedeutung des Gesetzes einsieht, wird Hartley für seine Dienste in der Aufstellung desselben dankbar sein; und das um so mehr, weil die Vibrationen und die Vibratiunkeln längst in die Vergessenheit gescheiterter Anstrengungen gerathen sind, und Hartley's Name selten angeführt wird.

Drittes Kapitel.

Darwin.

Darwin, der einst so gefeierte, wird zwar noch mehr als Hartley von der jetzigen Generation vernachlässigt, verdient aber hier als Einer der Psychologen, der die Aufstellung einer physiologischen Basis für geistige Erscheinungen erstrebte, erwähnt zu werden.

Erasmus Darwin wurde zu Elton, bei Newark, den 12. Dezember 1731 geboren. Er studirte in Cambridge, wurde Doctor

*) Vergl. auch Conjecturae, p. 34.

der Medicin in Edinburg und etablirte sich als Arzt in Lichfield, war zweimal verheirathet, hatte drei Söhne und starb in seinem 70. Lebensjahr, den 18. April 1802. Sein botanischer Garten (1781) gewann ihm durch seinen Flitterglanz einen flitterhaften Ruf und seine Zoonomia oder die Gesetze des organischen Lebens (2 Bände in Quart, 1794—1796) erwarb ihm einen Ruf, der eben so lärmend und flüchtig war.

Darwin's Theorie tritt zwar in andrer Sprache auf, ist aber wesentlich die nämliche, wie die von Hartley: statt Vibrationen setzte er „Bewegungen des Sensoriums". Unter Sensorium versteht Darwin „nicht bloß den markigen Theil des Gehirns, des Rückenmarks, der Nerven, die Sinnesorgane und die Muskeln, sondern auch das Lebensprinzip oder den Geist des Lebens, welcher überall im ganzen Körper gegenwärtig ist, ohne unsern Sinnen anders erkennbar zu sein, als durch seine Wirkungen". Die Veränderungen, welche gelegentlich in dem Sensorium stattfinden, wie während der Anstrengungen des Wollens oder der Empfindungen von Lust und Schmerz werden sensorielle Bewegungen genannt*).

Die Marksubstanz, glaubte er, geht die Nerven entlang und vermischt sich mit den Fibern der Muskeln. Ebenso bestehen „die Sinnesorgane aus sich bewegenden Fibern, welche von Marksubstanz umhüllt sind". Das Wort Idee hat verschiedne Bedeutungen, sagt er, und um ihm Bestimmtheit zu geben, definirt er es als „eine Contraction oder Bewegung oder Configuration der Fibern, welche das unmittelbare Sinnesorgan herrichten. Gleichbedeutend mit dem Wort Idee werden wir bisweilen die Wörter: sensuelle Bewegung zur Unterscheidung von Muskelbewegung gebrauchen."

Dann unternimmt er es, das Dasein dieser sensuellen Bewegungen zu beweisen, und deducirt aus diesem Beweise die Thatsache, „daß alle Theile unsers Körpers, wie wir im Leben vorrücken, sich versteifen, und folglich für neue ungewohnte Bewegungen weniger empfänglich sind; obwohl sie die einmal fest-

*) Zoonomia, Vol. I, p. 10.

gestellten behalten. Daher können nur die jungen Leute lernen, daher vergessen alte Leute die Ereignisse von gestern, und erinnern sich derer aus ihrer Kindheit" *).

„Wenn unsre Erinnrung oder Einbildung keine Wiederholung animalischer Bewegungen ist, so frage ich meinerseits: Was ist sie? Ihr sagt mir, sie besteht aus Bildern oder Abbildungen von Dingen. Wo ist diese umfangreiche Leinwand ausgespannt? Oder wo sind die vielen Fächer, in denen diese Bilder aufgehoben werden? Oder wem sonst gleichen sie in dem animalischen System? Das freundliche Bild von Gegenständen, welches sich auf der Netzhaut des Auges im Kleinen darstellt, scheint diesem bethörenden Gerede seinen Ursprung gegeben zu haben! Es wurde vergessen, daß diese Darstellung vielmehr den Gesetzen des Lichts, als denen des Lebens angehört; und ebenso elegant in der camera obscura, als in dem Auge zu sehen ist, und daß das Bild für immer verschwindet, wenn ihm der Gegenstand entzogen wird." **)

Hätte Darwin uns nur die einzige Stelle, die wir eben angeführt, hinterlassen, so würden wir ihm eine tiefere Einsicht in die Psychologie zugestehn, als irgend einem seiner Zeitgenossen und der Mehrheit seiner Nachfolger; und obgleich die Zoonomia Jeden überzeugen muß, daß Darwin's System auf unhaltbaren Hypothesen errichtet ist, so verdient er doch einen Platz in der Geschichte für den Einen vortrefflichen Gedanken, daß die Psychologie den Gesetzen des Lebens unterzuordnen sei. Dieser Gedanke ist so wenig gewürdigt worden, daß nicht bloß Systeme der Psychologie in heiterster Gleichgültigkeit gegen die Physiologie errichtet werden, sondern daß auch viele Fragen, die in der geistigen Physiologie angeregt werden, in hoffnungsloser Verwicklung liegen, weil die Menschen zwischen den Problemen der Physik und denen der Physiologie nicht unterscheiden wollen oder

*) Zoonomia, Vol. I, p. 27.

**) Ibid., p. 29. In Baine's Senses and the Intellect, p. 60 wird der Leser die alte Theorie von einem Sensorium, oder einer Bilderkammer, welche Darwin hier beiseite setzt, vom physiologischen Standpunkt befriedigend widerlegt finden.

nicht unterscheiden können; d. h. nicht unterscheiden können zwischen Erscheinungen, welche durch Gesetze unorganischer Materie, und Erscheinungen, welche durch Gesetze organischer Materie regulirt werden. So haben die Fragen: Warum wir mit zwei Augen die Gegenstände einfach sehen? und: Warum wir die Gegenstände nicht verkehrt sehen, da doch ihre Bilder auf der Retina verkehrt sind? Tausende in Verlegenheit gesetzt; und keine einzige von den versuchten Lösungen hat die wichtige Thatsache erkannt, daß die Probleme psychologisch, nicht optisch oder anatomisch sind und also nicht durch Optik und Anatomie erledigt werden können; Incidenzwinkel und Durchschnittswinkel optischer Nerven haben nichts mehr mit den Erscheinungen zu thun, sobald das Empfindungs-Centrum afficirt worden. Wir könnten ebenso gut die Assimilirung des Zuckers von seinen Krystallwinkeln oder von der Sandigkeit seiner Körnchen ableiten, als die Wahrnehmung eines Gegenstandes aus den Gesetzen der Optik: die Krystalle und Körnchen des Zuckers müssen erst zerstört werden, der Zucker muß sich erst auflösen, ehe er assimilirt werden kann; ebenso müssen die Bilder auf der Netzhaut erst im Empfindungs-Centrum umgewandelt werden, ehe sie durch dasselbe das Gehirn afficiren können.

Daß dies keine bloße Hypothese ist, sondern den wirklichen Wahrnehmungsproceß ausdrückt, so weit derselbe erkannt worden ist, läßt sich vielleicht durch folgende Betrachtung klar machen: Wenn ich sage, die Wahrnehmung eines Gesichtsgegenstandes ist ein psychologischer Act, der sich auf keine Weise durch die Gesetze der Optik oder durch die Erforschung der anatomischen Structur des optischen Apparats erklären läßt, so gründe ich diese Behauptung auf gewisse entscheidende Thatsachen; ich nehme z. B. die Frage, warum wir einen Gegenstand einfach sehn, da sich doch zwei Bilder auf zwei Netzhäuten bilden? und statt sie durch eine feine Anatomie der Netzhaut oder durch die Fibern, welche die optischen Nerven durchschneiden, zu erklären, scheide ich sie sogleich aus diesem Kreise der Erörterung aus und nehme sie mit ganz analogen Erscheinungen zusammen. Wir sehen die Gegenstände mit zwei Augen einzeln; aber wir hören auch Töne

mit zwei Ohren einzeln, wir riechen Gerüche mit zwei Nüstern einzeln und fühlen Gegenstände mit fünf Fingern einzeln. Warum hat kein Physiolog auf die Bedeutung dieser Thatsachen geachtet? Wenn die gewöhnlichen Erklärungen optischer Wahrnehmungen richtig sind, warum stehn nicht auch die Gehörs- und Geruchsnerven kreuzweise, um das ganze Geheimniß aufzuklären? Sobald wir die Thatsachen des einfachen Hörens und Riechens mit den zwei Gehörs- und Geruchsnerven beachten, hören wir sogleich auf das einfache Sehen mit zwei optischen Nerven als etwas Specielles zu betrachten und versuchen, was sich mit einer psychologischen Erklärung leisten läßt. Ich glaube, sie ist sehr einfach. *Wir können nicht zwei ganz gleiche Empfindungen ganz in demselben Augenblick haben; das Zugleich der beiden Empfindungen macht sie ununterscheidbar.* Zwei Töne ganz von derselben Höhe und Stärke, die einander in einem merklichen Zwischenraum folgen, werden als zwei Töne gehört werden; folgen sie sich aber so schnell, daß der Zwischenraum unmerklich wird, so wird keine Scheidung empfunden werden und man wird die zwei als Einen Ton hören, weil man sie zugleich hört.

Die Thatsache, daß wir auf der Netzhaut eines Thiers ein Bild reflectirt sehn und seine Bildung aus optischen Gründen erklären können, hat die Physiologen in ihren Bestrebungen, die Wahrnehmung zu erklären, sehr irre geleitet; natürlich haben sie sich vorgestellt, daß wir beim Sehen das Bild auf der Netzhaut sehen, während, wenn ich mich nicht sehr irre, wir nichts der Art sehen, sondern durch das Bild auf der Netzhaut afficirt werden, wie wir beim Hören durch eine Luftwelle afficirt werden, aber die Welle nicht wahrnehmen; oder wie wir beim Riechen durch die Wirkung verflüchtigter Substanzen im Geruchsnerven afficirt werden, ohne diese Substanzen wahrzunehmen. Wir nehmen nur die Veränderungen, die in uns durch diese Agentien bewirkt werden, wahr.

Die verschiednen Empfindungscentra werden durch *denselben* äußern Reiz verschieden afficirt: die Electricität giebt dem Geschmacksnerven den Reiz von etwas Schmeckendem, dem

Gehörsnerven von tönenden Schwingungen, dem optischen Nerven den Reiz eines leuchtenden Körpers und dem Tastnerven das Gefühl des Anstoßes. Druck auf das Auge läßt uns leuchtende Punkte, wie Feuerfliegen sehn. Der Druck von überspannten Blutgefäßen bringt täuschende Visionen hervor und wir sehen Dolche in der Luft ebenso lebhaft, als an unsrer Seite. Unglückliche Gelehrte kennen sehr wohl „das Singen in den Ohren", das von übertriebner Geistesanstrengung herrührt. Noch mehr: Narkotische Substanzen ins Blut eingeführt erregen im Empfindungscentrum die specifische Empfindung, die normaler Weise durch äußre Reize erregt wird, den Augen die Erscheinung leuchtender Punkte, den Gehörsnerven das Singen in den Ohren und den Gefühlsnerven das Hautkriechen.

Der Grund hiervon ist, daß das Empfindungscentrum seine specifische Reaction hat, was auch die Natur dessen sein mag, wodurch es afficirt wird. Weil nur gewisse Dinge ihm seine Sinneneindrücke geben, so afficiren es alle, die es überhaupt thun, in einer specifischen Weise. Licht z. B. afficirt das optische Centrum, bringt aber keinen merklichen Effect auf das Gehörs-, Geschmacks- oder Gefühlscentrum hervor; dennoch läßt sich das optische Centrum durch Druck, durch narkotische Substanzen, durch Elektricität grade so wie durchs Licht afficiren. Die Schwingungen einer Stimmgabel, welche das Gehörscentrum als Ton afficiren, reizen das Gefühlscentrum nicht als Ton, sondern als Kitzeln.

Aus diesen unzweifelhaften Thatsachen ist es nicht schwer, einen Schluß zu ziehn, nämlich, daß der Charakter der Sinnesempfindung von dem Empfindungscentrum und nicht von dem äußern Reiz abhängt. Ob die Netzhaut gradezu von den Lichtstrahlen, die von einem Gegenstande ausgehn, afficirt wird oder ob der optische Nerv durch den Druck angeschwollner Blutgefäße angeregt wird, in beiden Fällen *sehen* wir, in beiden Fällen ist das optische Centrum auf die besondre Weise angeregt, wie es allein einer Anregung fähig ist. Da also die Empfindung des Sehens von dieser Anregung des optischen Centrums abhängt und *nicht* von der Bildung eines Abbilds auf der Netzhaut, so bleibt uns nichts übrig, als anzuerkennen, *daß die Afficirung*

der Netzhaut durch das Empfindungscentrum umgebildet wird und daß erst da der Eindruck eine Sinnesempfindung wird.

Zur Bestätigung des Gesagten, wornach das Centrum als der Sitz der Sinnesempfindung zu betrachten ist, können wir noch anführen, daß Müller Beispiele von leuchtenden Spectren giebt, welche durch innre Ursachen nach der vollständigen Zerstörung der Netzhaut erregt wurden, und daß „Luicke den Fall eines Kranken erzählt, der, nachdem das Auge wegen Schwamms exstirpirt worden war, alle Sorten von Lichterscheinungen ganz unabhängig von äußern Gegenständen wahrnahm“ *).

Wenn daher die Frage entsteht, warum sehen wir die Gegenstände aufrecht, während sie umgekehrte Bilder auf die Netzhaut werfen? so ist zu antworten: Weil wir das Bild auf der Netzhaut gar nicht sehen. Wir sehen den Gegenstand und werden durch ihn afficirt; und unsre Wahrnehmung der aufrechten Stellung des Gegenstandes hängt nicht von der Vision, sondern von unsern Auffassungen des Raums und seiner Verhältnisse ab, welche in der Empfindung des Sehens nicht gegeben, sondern Auffassungen des Denkens sind, Auffassungen, die nach den meisten Forschern, in einer verwickelten Reihe von Schlüssen erlangt werden; welche nach Kant „Formen der Anschauung“ sind, die aber keine Schule für unmittelbare Elemente optischer Empfindung hält.

Und so kehren wir zu der Aufstellung zurück, daß bei jedem Act des Bewußtseins der Eindruck auf den Nerven erst in dem Empfindungscentrum sich in eine Empfindung umwandelt; und es zeigt sich, daß die alten Theorien von „Idolen“, „Bildern“, „Eindrücken“ unhaltbar sind. Grade wie Zuckerkrystalle aufgelöst und der Zucker in Glykose, und diese wieder in Milchsäure umgewandelt werden muß, ehe Zucker vom Organismus assimilirt werden kann, so müssen sich die Bilder auf der Netzhaut in dem optischen Centrum auflösen, ehe eine Empfindung des Sehens hervorgebracht werden kann. Man versuche einen

*) Müller, Physiologie.

directeren Proceß, und er wird sicherlich fehlschlagen: Zuckerkandie in die Venen eingespritzt wird im Urin als eine fremde Substanz, die nicht assimilirt werden kann, ausgesondert; und ebenso würde die geschickteste unmittelbare Einführung von Lichtstrahlen, die auf das optische Ganglion fielen, und nicht durch den optischen Nerven dorthin geführt worden wären, keine Empfindung des Sehens hervorbringen.

Empfindungen und Ideen mit demselben unbestimmten Namen von Bewegungen zu benennen, heißt die Bedingungen der philosophischen Sprache verletzen und diejenigen irre leiten, die sie in dem Glauben annehmen, daß bei der Veränderung des Ausdrucks eine Erklärung gegeben worden sei. Daß Darwin dadurch in Absurdität fiel, wird sich in folgendem Versuch, die Erkenntniß zu erklären, zeigen:

„Niemand wird leugnen," sagt er, „daß das Mark des Gehirns und der Nerven eine gewisse Figur hat; welches, da es fast durch den ganzen Körper verbreitet ist, ungefähr die Figur dieses Körpers haben muß. Nun folgt, daß der Lebensgeist oder das Lebensprinzip, weil es dieses Mark und keinen andern Körpertheil bewohnt, auch die nämliche Figur, wie dies Mark hat . . ., welche nahezu die Figur des Körpers ist. Wenn die Idee der Solidität angeregt wird, so wird ein Theil des extensiven Tastorgans durch einen äußern Körper zusammengedrückt, und dieser Theil des so zusammengedrückten Empfindungsorgans gleicht an Figur genau der Figur des Körpers, der ihn zusammendrückte. Wenn wir daher die Idee der Solidität fassen, so fassen wir zugleich die der Figur; und diese Idee der Figur, oder der Bewegung eines Theils des Tastorgans, gleicht in ihrer Figur genau der Figur des Körpers, der sie verursacht; und unterrichtet uns auf diese Weise genau von der Beschaffenheit der Außenwelt." *)

So kommt er auf die alte Auffassung zurück, die Seele erhalte „Eindrücke" von den genauen Formen der Gegenstände, wie das Wachs von einem Siegel. Je weiter er fortgeht, desto

*) Zoonomia, p. 111—112.

absurder wird er. So sagt er, „obgleich Wesen im Universum existiren mögen, welche die Eigenschaft der Solidität nicht besitzen, d. h. welche einen Theil des Raumes zu gleicher Zeit, wo dieser von andern Körpern besetzt ist, einnehmen können; so mag es doch andre Wesen geben, welche diese Eigenschaft der Solidität annehmen oder sich derselben gelegentlich entkleiden mögen, wie es heißt, daß Geister und Engel dies thun; und der belebende Geist scheint mit dieser Eigenschaft begabt zu sein, wie könnt' er sonst die Glieder des Thiers gelegentlich in Bewegung setzen? — oder selbst zur Bewegung gereizt werden durch umgebende Körper, die ihm aufstoßen wie durch Licht und Gerüche? *)

Hiezu wird er durch den Spinozistischen Lehrsatz bewogen, ‚zwei Dinge könnten einander nicht beeinflussen oder afficiren, wenn sie nicht irgend eine Eigenschaft gemein hätten," wornach es unmöglich ist, daß der Geist auf den Körper wirkt. Wir haben gesehn, daß Hartley diese Schwierigkeit durch Annahme einer Zwischensubstanz zwischen Leib und Seele zu beseitigen suchte. Darwin hingegen nimmt ohne Weitres an, der Geist habe das Vermögen, Eigenschaften der Materie anzunehmen oder abzulegen, wie es ihm gefällt.

„Daher muß der Lebensgeist, wenn er Bewegung mittheilt oder empfängt, selbst Solidität besitzen, weil die bewegten oder bewegenden Körper solid sind. Und wenn er andre Arten von Bewegungen durchs Licht empfängt, so muß er die Eigenschaft, welche das Licht besitzt, nämlich der Mittheilung von Bewegung, besitzen, welche wir Sichtbarkeit nennen. Ebenso besitzt er Schmackhaftigkeit, Riechbarkeit, Tastbarkeit, Hörbarkeit." **)

Dies beweist hinlänglich, wie wenig Darwin den wahren Werth seiner aufklärenden Idee, daß sich die Psychologie auf die Gesetze des Lebens gründe, verstand, und wie sehr sich die Gelehrten gegen einen Materialismus empörten, welcher die geistigen Erscheinungen durch sinnliche Bewegungen erklären wollte.

---

*) Zoonomia, p. 114.
**) Ibid. I, 115.

Noch ein Wort über die Erklärung unsers Gefühls für Schönheit. Er beschreibt das Gefühl des Säuglings, „wenn er kurz nach seiner Geburt in diese kalte Welt an die warme Mutterbrust gelegt wird," und die angenehmen Einflüsse, welche so im Geiste des Kindes wachsen und mit der Form des Busens verbunden sind, welchen das Kind mit seinen Händen umfaßt, an seine Lippen drückt und im Auge hat. Auf diese Weise bekommt es bestimmtere Ideen von seiner Form, als von seinem Geruch, seinem Geschmack oder seiner Wärme, die es durch andre Sinne gewahr wird. Und wenn sich daher in spätern Jahren irgend ein Gegenstand unserm Gesichte darstellt, der mit seinen Wellen- oder Spirallinien eine Aehnlichkeit mit dem weiblichen Busen hat, — finde er sich nun in einer Landschaft mit ihren sanften Erhebungen der Oberfläche, oder in der Form antiker Vasen, oder in den Werken des Pinsels oder Meißels —, so fühlen wir das allgemeine Erglühen eines Ergötzens, welches alle unsre Sinne zu ergreifen scheint; und wenn der Gegenstand nicht zu groß ist, fühlen wir uns hingezogen, ihn in unsre Arme zu schließen, und ihn mit unsern Lippen zu begrüßen, wie wir dies in unsrer frühesten Kindheit mit dem Busen unsrer Mutter thaten."*) Gewöhnlich ist der Ausspruch falsch: Lächerlichkeit sei der Probirstein der Wahrheit; aber Sheridan's Erwiderung auf diese Theorie der Schönheit ist doch ein glückliches Beispiel davon. Er sagt: „Also wird wohl ein Kind, welches aufgefüttert wird, alle diese Empfindungen beim Anblick eines hölzernen Löffels haben."

Viertes Kapitel.

Destutt de Tracy.

Der Keim des Irrthums in Descartes wurde von Spinoza zu einem System entwickelt, vor dem die Philosophie zurückschrak. Der Keim des Irrthums in Locke wurde durch Berkeley und

*) Zoonomia I, 145.

Hume zu Systemen entwickelt, die ebenso sehr dem gesunden Menschenverstande widerstanden. Der Keim des Irrthums in Condillac wurde durch die sensualistische Schule entwickelt, und erhielt seinen logischen Ausdruck in Destutt de Tracy. Die Philosophie gerieth noch einmal in Angst, warf sich wieder der theologischen Partei in die Arme und rief in ihrer Noth die Metaphysik und Rhetorik zu Hülfe.

Condillac gab die Existenz eines geistigen Wesens noch neben und außer den Vermögen und ihrer Bethätigung, welche er mit Sinneneindrücken identificirte, zu. Aber in seinem System war dies Wesen ein Ueberfluß. Es wirkte gar nicht, war weder der Sitz der Seelenthätigkeiten, noch die bildende Ursache derselben. Die Vermögen, welche Locke aufs Unbestimmte hin als in jeder Seele existirend, vorausgesetzt hatte, erklärte Condillac, entwickelten sich in dem Act sinnlicher Empfindung. De Tracy unterdrückte nun Condillac's wirkungsloses Wesen. Laplace sagte Napoleon, der Grund, warum er bei seiner Darstellung des Weltsystems den Schöpfer nicht erwähnt habe, wäre einfach der, daß er dieser Hypothese nicht bedurft hätte. Und so bedurfte de Tracy bei der Darstellung eines Systems der geistigen Erscheinungen der Hypothese eines geistigen Wesens nicht.

Antoine Louis Claude Destutt de Tracy wurde den 20. Juli 1754 geboren. Seine Familie war von Schottischer Herkunft. Der Klan Stutt hatte den Douglassen zu ihrer Vertheidigung Karl's VII. gegen die Engländer vier seiner Söhne geschickt. Nachdem diese jungen Krieger in der Garde écossaise Karl's VII. und Ludwig's XI. gedient hatten, wurden sie mit Land in Berri belehnt; und von Einem unter ihnen, der sich mit einer De Tracy de Nivernais verheirathet hatte, war unser Philosoph ein Abkömmling.

Nach einer glänzenden militärischen Laufbahn schloß sich Destutt de Tracy der revolutionären Partei an und saß in der Constituirenden Versammlung neben Lafayette. Er wurde, wie so viele andre Patrioten, *verdächtig*, eingesperrt, und wäre sicherlich am 11. Thermidor, der für seinen Proceß festgesetzt war, hingerichtet worden, hätten nicht die merkwürdigen Ereignisse

vom 9. Thermidor der Schreckensherrschaft ein plötzliches Ende bereitet. Während seiner Haft, ja, nur vier Tage vor dem 9. Thermidor, faßte er den Plan zu dem System, welches er später entwickeln sollte. Er hatte sich mit großem Fleiß der Nachfolge Fourcroy's und Lavoisier's ergeben, und so zur wissenschaftlichen Forschung vorbereitet, beschloß er, den Gedanken zu analysiren, wie diese großen Forscher die Materie untersucht hatten.

Condillac war sein Führer. Von ihm entlehnte er den Grundsatz, daß sinnliche Empfindung nicht nur das ursprüngliche, sondern das einzige Element der Erkenntniß sei. Alle Vermögen, alle Geistesthätigkeiten wurden auf sinnliche Empfindung zurückgeführt. „On voit que je réunis et confonds dans la faculté générale de sentir, ce que l'on a coutume de distinguer en affections et connaissances, et ce qu'on appelle souvent, en termes métaphoriques et peu exacts, l'esprit et le coeur. Effectivement, je crois que cette distinction n'est pas fondée*). Er sagt, es giebt vier Grundthätigkeiten: Wahrnehmung, welches die Empfindung der Gegenstände ist; Gedächtniß, die Empfindung von Erinnrungen; Urtheil, die Empfindung von Beziehungen; und Wille, die Empfindung von Begierden.

Die drei ersten Vermögen sind unsre Mittel, Erkenntniß zu erlangen. Das vierte ist unser Mittel zu handeln. Daß wir alle vier den Sinnen verdanken, ist offenbar. Das äußre Object macht einen Eindruck auf unsre Nerven, und die Nerven senden durch eine ihnen eigenthümliche Bewegung diesen Eindruck dem Gehirne zu. Das Gehirn mit einer eigenthümlichen Kraft begabt [die er weder definirt, noch beschreibt] empfängt den Eindruck und wandelt ihn um 1) in eine Wahrnehmung, wenn der Gegenstand gegenwärtig ist; 2) in eine Erinnrung, wenn er abwesend ist; 3) in eine Beziehung, wenn verschiedne Gegenstände die Bilder ihrer Aehnlichkeiten oder Unterschiede zugleich bringen; 4) in ein Schließen, wenn verschiedne Beziehungen vorhanden sind; und endlich, wenn der Gegenstand Begierde erregt, so leitet

*) Idéologie, Paris 1825, III, p. 102. Logique, chap. II.

er noch eine Bewegung zu ihrer Befriedigung ein; und dies bringt **Handlung** hervor, wie die erstere Bewegung **Erkenntniß** hervorbrachte. So sind Wissen und Wollen zwei organische Operationen, die von einander abhängen.

Nach dem oben schon Gesagten brauchen wir die Mängel dieses Systems nicht weiter hervorzuheben. Wir haben hier nur die logische Entwicklung des Irrthums, den Condillac im Keim enthält hervorzuheben. Wie in Condillac, so finden wir auch in De Tracy viel vortreffliche Analyse und einige Andeutungen, die sich die Psychologie zu Nutze machen könnte. Einen lichtbringenden Gedanken hatte er gefaßt, nämlich, daß die Psychologie ein Theil der Biologie ist; L'idéologie est une partie de la zoologie. Diesen Gedanken behauptete sodann Cabanis mit noch mehr Nachdruck.

Fünftes Kapitel.

Cabanis.

Pierre Jean Georges Cabanis wurde den 5. Juni 1757 zu Conac bei Brives geboren. Er war ein lieber Freund von De Tracy, und wurde von Turgot, Holbach, Franklin, Condorcet, Mirabeau, Diderot und D'Alembert als Denker, und von zahlreichen Kranken als Arzt hochgeschätzt. Er starb den 6. Mai 1808.

Wir haben den Verlauf psychologischer Untersuchungen in den Versuchen verfolgt, den Mechanismus des Geistes zu entdecken und sind bis zu dem Punkte gelangt, den sie in dem System von De Tracy erreichten. Der Ausspruch, die Ideologie sei ein Theil der Zoologie, ist nur die systematische Aeußrung einer Richtung, die sich schon dunkel, selbst in Locke erkennen läßt, der, wie Victor Cousin klagt, seine Thatsachen gern von Wilden, Kindern und Thieren hernimmt. Condillac hatte in seinem Traité des Animaux kühn die Gültigkeit von Schlüssen in Anspruch genommen, die man von den Thieren herleiten könnte; aber eine durchgreifende Anwendung der vergleichenden Methode war damals noch nicht möglich.

Die Vorurtheile jener Zeit verboten es. Die Unwissenheit derselben machte es unmöglich. Vergleichende Physiologie ist wenig älter, als Göthe, und vergleichende Psychologie dämmert erst jetzt als eine Möglichkeit in den Geistern der Menschen. Wenn man früher dachte, man könne den menschlichen Körper durch Anatomie erkennen, und brauchte das Licht nicht, welches die Anatomie der Thiere darauf wirft, so suchte man wohl noch weniger nach psychischen Aufklärungen in den Thieren, da man ja leugnete, daß die Thiere Geist hätten.

Die Locke'sche Schule betrachtete nun zwar den Geist als ein Eigenthum der Materie, zog daher die Aufmerksamkeit auf den menschlichen Organismus, suchte den Mechanismus der Empfindung zu begreifen, und beschäftigte sich so mit greifbaren Wirklichkeiten, statt mit ungreifbaren, immer entschlüpfenden Wesen; war aber wirklich außer Stande, die Probleme, die sie selbst aufgeworfen hatte, zu lösen, weil ihre Methode unvollkommen und ihre Kenntniß mangelhaft war. Die gute Wirkung ihrer Bemühungen war positiv, die üble negativ. Hartley und Darwin, welche dieser positiven Richtung folgten, kamen der wahren Methode noch näher; denn sie machten durch eine kühne Hypothese die Erscheinungen von den Nervenschwingungen abhängig und führten so zu einer noch präciseren und bestimmteren Beobachtung des Organismus.

Dies waren jedoch Versuche, welche durch keine deutliche Auffassung der nothwendigen Beziehung zwischen Organ und Function geleitet wurden; und der Anfang der biologischen Methode, die wirklich den Namen verdient, muß in dem Werk von Cabanis: „Rapports du Physique et du Moral de l'Homme“ *) gesucht werden.

Er war wohl ein Schüler Condillac's, aber sah deutlicher, als irgend jemand vor ihm, den Grundirrthum in Condillac's

*) Dies Werk erschien ursprünglich als eine Reihe von Memoiren, welche 1798—1799 vor dem Institute gelesen worden waren; 1802 kam es als Buch heraus unter obigem Titel, aber beginnend mit Traité, welchen Titel es auch noch in der zweiten Ausgabe von 1805 führt. Erst 1815 und nach Cabanis' Tode wurde das Wort Rapports für Traité gesetzt.

System, nämlich die Beschränkung der geistigen Erscheinungen auf Sinneneindrücke und die Nichtanerkennung angeborner Triebe. Wenn Sinnlichkeit die anerkannte Quelle aller geistigen Erscheinungen war (und Cabanis ließ diese Erscheinungen mit Recht mehr als „Ideen" einschließen), so wurde es die Aufgabe der Forscher, die Natur der Sinnlichkeit selbst zu untersuchen. „Niemand," sagte er, „hat deutlich erklärt, worin der Act der Sinnesempfindung besteht. Setzt er immer Bewußtsein und deutliche Erkenntniß voraus? Und müssen wir alle unerkannten Eindrücke und Bewegungen, woran der Wille keinen Theil hat, einer andern Eigenschaft des lebendigen Körpers zuschreiben?" Diese Frage stellen, hieß: eine neue Forschung einleiten. Es wurde nothwendig, zu untersuchen, ob nicht alle geistigen Erscheinungen sich auf die fundamentalen Gesetze der Sinnesempfindung zurückführen ließen. „Die ganze Zeit über, wo der Verstand urtheilt und der Wille wünscht oder verwirft, gehen manche andre Funktionen vor sich, die zur Erhaltung des Lebens alle mehr oder weniger nothwendig sind. Haben diese verschiednen Operationen irgend einen Einfluß auf einander? Und lassen sich aus der Beobachtung verschiedner physischer und moralischer Zustände, die zugleich wahrgenommen werden, die Beziehungen erfassen, welche die auffallendsten Erscheinungen verbinden, und dies mit solcher Bestimmtheit, daß man sicher ist, in andern weniger klaren Fällen, wo die Verbindung nicht so leicht entdeckt wird, sei dies bloß darum so, weil die Andeutungen zu flüchtig sind?"

Diese Idee einer möglichen Psychologie ist an sich schon hinreichend, um Cabanis für immer seinen Platz in der Geschichte der Philosophie anzuweisen. Sie stellt die Psychologie als einen Zweig der großen Wissenschaft des Lebens hin. Sie verbindet die Operationen der Intelligenz und des Willens mit dem Ursprung aller Lebensbewegungen, und setzt Leben und Geist in gegenseitige Beziehung. Dies war eine Wiedererweckung einer großen Wahrheit, die Aristoteles sehr deutlich erkannt und den Scholastikern überliefert hatte. „Impossibile est," sagt Aquinas mit großem Nachdruck, „in uno homine esse plures animas per essentiam differentes sed una tantum est anima intellectiva, quae

vegetativae et sensitivae et intellectivae officiis fungitur.“ Die Trennung des Lebens und des Geistes als zwei verschiedner Wesen, wurde von den Italienern der Renaissance eingeführt, von Descartes und Bacon angenommen, und wieder verworfen von Stahl, der zu der Aristotelischen Auffassung zurückkehrte. Mit dem Verschwinden der Stahl'schen Lehre wurde die Trennung von Geist und Leben wieder ein Lehrsatz der Schulen, bis auf Cabanis; und seit Cabanis scheint Niemand gründlich von der Einheit beider durchdrungen gewesen zu sein, bis Herbert Spencer sie als die Basis psychologischer Induction darstellte *). Die Folgerung war sogleich: Wenn der Geist als eine Seite des Lebens erforscht werden mußte, so konnte dies mit Erfolg nur geschehen nach der inductiven und experimentalen Methode, welche zu den sichern Wahrheiten der positiven Wissenschaft gelangt war; „Les principes fondamentaux seraient également solides; elles se formeraient également par l'étude sévère et par la composition des faits; elles s'étendraient par les mêmes méthodes de raisonnement“. Cabanis sagt seinen Lesern vorher, sie würden in seinem Buche nichts von dem, was man Metaphysik nenne, sondern nur physiologische Untersuchungen finden; „mais dirigées vers l'étude particulière d'un ordre de fonctions“.

In der bloß psychologischen Richtung hatte Cabanis allerdings manche Vorgänger, von Willis in der Mitte des 17. Jahrhunderts bis Prochaska, der Cabanis nur um Ein Jahr voranging *). Von Physiologen war natürlich das Nervensystem studirt und dadurch psychologische Theorien veranlaßt worden; aber obgleich wir anderswo besonders in Unzer und Prochaska gesündere Ansichten über die Physiologie des Nervensystems finden können, so begegnen wir doch nirgends so klaren und umfassenden Begriffen physiologischer Psychologie, als in Cabanis.

„Der Mensch,“ sagt er, „ist der Einwirkung äußrer Gegen-

*) Principles of Psychology, 1855.

**) Lehrsätze aus der Physiologie des Menschen, 1797. Zweite und dritte Ausgabe gleichzeitig mit der zweiten und dritten von Cabanis, 1802 und 1805. Cabanis hat schwerlich von Prochaska gewußt; auch ist nur allgemeine Aehnlichkeit vorhanden.

stände unterworfen und findet in den Eindrücken, die sie auf seine Organe machen, zugleich seine Wissenschaft und die Ursachen seiner fortdauernden Existenz; denn leben heißt empfinden; und in der bewundernswürdigen Kette von Erscheinungen, welche seine Existenz bedingen, hängt jedes Bedürfniß von der Entwicklung eines Vermögens ab; jedes Vermögen befriedigt durch seine Entwicklung selbst irgend ein Bedürfniß, und die Vermögen wachsen durch Uebung, wie sich die Bedürfnisse steigern mit der Leichtigkeit, sie zu befriedigen. Aus der beständigen Einwirkung äußrer Gegenstände auf die Sinne des Menschen entspringt der bedeutendste Theil seiner Existenz. Aber ist es wahr, daß die Nerven-Centra, die Eindrücke, welche von diesen Körpern zu ihnen gelangen, nur aufnehmen und combiniren? Wird wirklich kein Bild oder keine Idee im Gehirn gebildet und findet keine andre Bestimmung des Gefühlsorgans statt als durch die nämlichen Eindrücke auf die Sinne in engrer Bedeutung?" *)

Diese Frage schneidet Condillac's System die Wurzel ab. Es wurde Cabanis nicht schwer zu zeigen, daß Condillac's Beschränkung unsrer Geistesvermögen auf die Thätigkeit der fünf Sinne mit der täglichen Erfahrung im Widerspruch stand, nämlich mit den vielfachen Einflüssen, welche Alter, Geschlecht, Gemüthsverfassung und die innre Stimmung im Allgemeinen ausüben. Eine Musterung des menschlichen Organismus im Vergleich mit dem thierischen leitete ihn zu folgenden Schlüssen:

„Das Vermögen der Empfindung und willkürlicher Bewegung bildet das Eigenthümliche der thierischen Natur.

„Das Empfindungsvermögen besteht in der Fähigkeit des Nervensystems, sich durch die Eindrücke, die auf seine verschiednen Theile, vornehmlich auf seine Extremitäten gemacht werden, warnen zu lassen. Diese Eindrücke sind innerlich oder äußerlich.

„Aeußerliche Eindrücke mit deutlicher Wahrnehmung werden sinnliche Empfindungen genannt.

„Innre Eindrücke sind sehr oft unbestimmt und verworren, und das Thier wird dann nur durch ihre Wirkungen gewarnt

*) Deuxième Mémoire. § II.

und unterscheidet ihren Zusammenhang mit den Ursachen nicht deutlich.

„Die erstern entspringen aus dem Heranbringen äußrer Gegenstände an die Sinnesorgane; und von ihnen hängen die Ideen ab.

„Diese entspringen aus der Entwicklung der regelmäßigen Functionen oder aus den Krankheiten, denen jedes Organ unterworfen ist; und aus ihnen entspringen die Selbstbestimmungen, welche Instincte genannt werden.

„Gefühl und Bewegung sind miteinander verknüpft. Jede Bewegung wird durch einen Eindruck bestimmt, und die Nerven als Empfindungsorgane beleben und leiten die Bewegungsorgane.

„In der Empfindung wirkt das Nervenorgan auf sich selbst zurück. In der Bewegung wirkt es auf andre Theile, denen es die Fähigkeit der Contractilität, das einfache und folgenreiche Prinzip aller thierischen Bewegung, mittheilt.

„Endlich können sich die Lebensfunctionen durch den Einfluß von Nervenverzweigungen, die von dem System isolirt sind, bethätigen; die instinctiven Vermögen können sich entwickeln selbst wenn das Gehirn fast ganz zerstört ist und ganz unthätig zu sein scheint.

„Aber zur Gedankenbildung ist die Existenz des Gehirns nöthig und zwar in gesundem Zustande: es ist das eigentliche Organ des Denkens." *)

Mit Recht weist er jeden Versuch, die Empfindung zu erklären, zurück: sie muß als allgemeine Eigenschaft organisirter Wesen angenommen werden, grade wie die Anziehung als allgemeine Eigenschaft der Körper angenommen wird. Keine allgemeine Eigenschaft läßt sich erklären. Sie läßt sich nur einer andern Eigenschaft unterordnen, und durch diese, als wäre sie nicht allgemein erklären. Cabanis nimmt also die Sensibilität als eine letzte Thatsache in der organischen Welt und entdeckt ihre Erscheinungen, wie sie durch alle Lebens- und Geisteserscheinungen hindurchgehn.

---

*) Deuzième Mémoire. § VIII.

„Es ist schon etwas," sagt er, „festgestellt zu haben, daß alle Ideen und alle moralischen Erscheinungen aus Eindrücken entspringen, welche die verschiednen Organe empfangen haben; und ich denke, wir haben noch einen größern Schritt gethan, wenn wir gezeigt haben, daß diese Eindrücke faßbare Unterschiede haben, und daß wir diese aus ihrem Sitz und dem Charakter ihrer Producte erkennen können, obwohl sie alle wegen der reißend schnellen und unaufhörlichen Mittheilungen an das Sinnenorgan *) auf einander agiren und reagiren."

In seiner Abhandlung will er die Verhältnisse zwischen den moralischen und physischen Zuständen untersuchen: wie Sinneneindrücke durch Umwandlung der Organe modificirt, wie Ideen, Instincte, Leidenschaften durch Einflüsse des Alters, des Geschlechts, des Temperaments, der Krankheiten u. s. w. modificirt werden. Sie ist daher keine Abhandlung über Psychologie, sondern giebt Beiträge zu einer Wissenschaft der Psychologie und ist als solche noch immer mit Nutzen zu lesen, obgleich die Wissenschaft unsrer Tage manches psychologische Detail, das er giebt, verwerfen muß. Er sah vorher, daß dies der Fall sein würde: „Le lecteur s'apercevra bientôt, que nous entrons ici dans une carrière toute nouvelle. Je n'ai pas la prétention de l'avoir parcouru jusqu'au but; mais des hommes plus habiles et plus heureux achèveront ce que trop souvent je n'ai pu que tenter."

Als ein Beispiel inductiver Psychologie müssen wir hier seinen experimentalen Beweis, daß der Instinct sich durch gewisse organische Bedingungen entwickelt, nicht übergehen. Er nimmt einen der wunderbarsten Instincte, den der Mutterliebe, und nachdem er seine physiologischen Bedingungen analysirt hat, sagt er: „In meiner Provinz und in einigen benachbarten Provinzen ist ein eigenthümliches Verfahren im Schwange, wenn es an Bruthennen fehlt. Wir nehmen einen Kapaun, rupfen ihm die Bauchfedern aus, reiben ihn mit Nesseln und Essig und setzen ihn in diesem Zustande eines lokalen Reizes auf die Eier. Zuerst bleibt er, um den Schmerz zu lindern, bald aber bildet sich in ihm

*) Deuxième Mémoire. § V.

eine Folge ungewohnter angenehmer Eindrücke, welche ihn während der ganzen Brutzeit an die Eier fesseln; so bildet sich in ihm eine Art künstlicher Mutterliebe, die, wie bei der Henne, so lange anhält, als die Küchlein Hülfe und Schutz brauchen. Der Hahn läßt sich nicht so umwandeln; er hat einen Instinct, der ihn anderswo hin zieht."

Die Neuheit seiner Auffassung und das Interesse, welches manche seiner Erläuterungen mit sich führten, machten sein Werk sehr beliebt; der Einfluß desselben war aber nur ein indirecter. Die fortgesetzte Unwissenheit fast aller Psychologen nicht nur in der Physiologie, sondern sogar über die Nothwendigkeit einer physiologischen Methode, dazu die Angst vor dem „Materialismus" und die vornehmlich politische Reaction, die sich aber bald auf philosophische Fragen ausdehnte und die Anstrengungen des 18. Jahrhunderts verdammte, — ließen Cabanis wenig Anhänger und gar keine Nachfolger. In ausführlichen Werken wurde das Gehirn noch als „Organ des Geistes" bezeichnet, aber mit Leidenschaft erklärt, der Geist sei nicht eine Function des Gehirns; die tieferen Blicke von Cabanis, welche den Geist als eine Seite des Lebens nahmen, wurden durch die altmetaphysischen Begriffe des Ich, — des immateriellen Wesens, das auf dem Gehirn, wie ein Musiker auf einem Instrumente, spielt, verdrängt*). Der Trieb wurde nicht mehr als durch den Organismus bestimmt, als durch seine Wandlungen veränderlich, durch seine Verstümmlungen gehemmt, durch Reize bethätigt angesehn; sondern es wurde dem Organismus ein „mysteriöses Prinzip" eingepflanzt, ein Etwas, welches zwar wesentlich mysteriös und unerkennbar, den Metaphysikern jedoch wohl bekannt zu sein schien.

Durch einen unglücklichen Ausdruck gab Cabanis seinen Gegnern einen Vortheil und hinderte den Fortschritt seiner Ansichten. Er sollte gesagt haben, das Gehirn sondre Gedanken

*) Ein lebender Schriftsteller von großem Gewicht hat ernstlich erklärt, geistige Ermüdung sei das Bewußtsein des Geistes über die Ermüdung des Gehirns! Bei unsrer eingestandnen Unfähigkeit zu begreifen, was die Materie ist, sollte man da nicht davon abstehn darüber zu dogmatisiren, was sie nicht ist?

aus, wie die Leber Galle. Er hatte das nun zwar durchaus nicht gesagt; aber was er gesagt hatte, ließ sich leicht so mißdeuten; und der Spott und Widerwille, womit er angegriffen wurde, schlugen zum ernstlichen Schaden der physiologischen Methode aus. Was er wirklich sagte, ist Folgendes: „Pour se faire une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier destiné spécialement à la produire (hätte er hier inne gehalten, so würden wenige etwas daran zu kritteln gefunden haben; aber er setzte hinzu), de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile.“*) Dies heißt in Wahrheit weiter nichts, als daß der Gedanke die Function des Gehirns ist; und der Unterschied dieser von der gewöhnlichen Auffassung des Gehirns als „des Denkorgans“ ist kein andrer als der einer bestimmten von einer nachlässigen Sprache. Aber die unglücklichen Worte „Verdauung“ und „Gallenabsondrung“ ließen manche Leser glauben, Cabanis hielte das Denken für eine Aussondrung.

Seine Sprache ist allerdings zweideutig und führt zu dieser Auslegung, während er doch in Wahrheit das Denken für eine Function hält. Solche Zweideutigkeit ist zu beklagen. Daß sie aber nur eine nachlässige Wortfassung war, läßt sich aus folgender Stelle abnehmen. „Wir sehen die Nahrung in den Magen fallen; wir sehen sie mit neuen Eigenschaften wieder heraustreten und schließen, daß er ihr eine wirkliche Veränderung aufgedrückt habe. Eben so sehen wir die Eindrücke durch die Kanäle der Nerven das Gehirn erreichen. Sie sind dann isolirt und ohne Zusammenhang. Das Organ (viscère) wirkt auf sie und verwandelt sie sofort in Ideen, welche sich durch Sprache und Geberde äußern. Wir schließen mit derselben Sicherheit, daß das Gehirn so zu sagen die Eindrücke verdaut, — qu'il fait organiquement la sécrétion de la pensée.“ Wenn Einer sich zu sagen erlaubt, wir sehen Eindrücke durch die Nerven das Gehirn erreichen und das Gehirn sie in Ideen umwandeln, so mag er sichs auch erlauben, das Denken eine Aussondrung zu nennen; daß dies

*) Cabanis, Rapports II, Mémoire § VII

aber nicht seine wahre Meinung gewesen, wird bei einem aufmerksamen Studium seines Werks klar werden. Wie die meisten Psychologen und Biologen hatte er nur unklare Vorstellungen von einer Function; und wie die meisten Schriftsteller seiner Schule hatte er nicht den rechten Sinn für die Wichtigkeit eines genauen Ausdrucks. Aber ich glaube nicht, daß er meinte, was seine Gegner in seinen Worten fanden; ich glaube, er wollte einfach sagen, das Denken sei eine Function des Gehirns, wie Verdauung eine Function der Eingeweide ist.

Wenn er freilich das Denken für eine Aussondrung hielt, so war der Irrthum ungeheuer und das Geschrei gegen ihn zu rechtfertigen. Ich werde auf diesen Gegenstand zurückkommen bei Gelegenheit des Materialismus einiger Schriftsteller unsrer Tage in Deutschland.

Sechstes Kapitel.

Uebersicht der sechsten Epoche.

Als Beitrag zur Philosophie haben die Arbeiten der sensualistischen Schule vornehmlich einen indirecten Werth. Sie fanden die Philosophie auf eine Frage der Psychologie zurückgeführt und die Psychologie selbst in einem so unvollkommnen Zustande, daß sie keine zuverlässige Anleitung geben konnte. Die Frage nach dem Ursprung der Erkenntniß schloß nothwendig den ganzen Gegenstand der geistigen Operationen ein. Um zu sagen, ob wir Ideen unabhängig von der Erfahrung hätten, wurde es nothwendig, festzustellen, was Erfahrung sei — welches ihre Bedingungen und ihre Grenzen seien. Um dies zu bestimmen, mußten die Beziehungen von Geist und Körper erkannt werden. Wenn es sich ausmachen ließ, daß die Erscheinungen des Geistes einfach Erscheinungen des Organismus seien, so wurde eine positive Wissenschaft der Psychologie möglich, und ihre Ergebnisse eben so zuverlässig, als die der Physik. Von den frühsten Zeiten an hat die Philosophie zugegeben, daß sich der Geist nur durch

die Organe des Körpers manifestire und daß diese Manifestationen mehr oder minder materiellen Bedingungen unterworfen seien. Aber seit Descartes hatte ein starkes Widerstreben gegen jede Andeutung Statt gefunden, welche den Geist seiner Wesenheit zu berauben schien, indem geistige mit Lebenserscheinungen gleichgestellt wurden. Die Unabhängigkeit des Geistes als einer Wesenheit wurde als eine Grundwahrheit betrachtet, welche die Metaphysiker nicht minder, als die Theologen in Anspruch nahmen. Diese Wahrheit zu bezweifeln war so viel, als „alle Moralität über den Haufen zu werfen, den Menschen auf die Stufe des Thiers herunterzusetzen und aus der Religion ein Gespött zu machen". Diese Wahrheit zu bezweifeln hieß in der That, sich dem größten Vorwurf — dem des Materialismus — auszusetzen.

Dennoch fanden sich gute und fromme Leute genöthigt, diese Grundwahrheit zu bezweifeln und das trotz aller üblen Nachrede, die sie voraussahen. Und obgleich die meisten Sensualisten theils aus Furcht, theils unter dem Einfluß des alten metaphysischen Vorurtheils nach einem unbestimmten Zugeständniß eines geistigen Wesens anhingen, wenn sie auch sein Eingreifen ruhig ignorirten; so erkannten doch ihre Gegner deutlich die unvermeidliche Richtung ihrer Lehren und so gestanden ihre Nachfolger sie endlich offen ein.

Eine Entscheidung mußte getroffen werden. War der Geist eine unabhängige Existenz, der Kräfte besaß, die nicht aus organischen Bedingungen herrührten, so gab es keine wissenschaftliche Darlegung der Bedingungen und Schranken der menschlichen Erkenntniß. Es stand immer frei, das Dasein angeborner Ideen anzunehmen und Wahrheiten zu verkünden, welche über die durch Erfahrung gewonnenen hinausgingen und Kriterien hinzustellen, die nicht unter die Regeln der Erfahrung fielen. Wenn aber (die Existenz zugegeben) alle Operationen des Geistes durch organische Bedingungen beschränkt waren, dann wurde allerdings eine (positive) Wissenschaft möglich, aber die vorläufige Hypothese überflüssig.

Zu diesem Dilemma hatten die Sensualisten die Philosophie

glücklich gebracht. Sie hatte die Alternative aufgestellt, entweder die Psychologie als einen Zweig der Biologie, und den Geist nur als eine Seite des ebenso mysteriösen Lebens anzusehn, oder noch einmal in die Metaphysik zurückzufallen, welche die moderne (positive) Wissenschaft für immer überwunden zu haben sich rühmte.

Das erste Resultat widerstand der Mehrheit der Philosophen zu sehr; es zerstörte die geheiligten Gedankenverbindungen und ihre Ehrfurcht, mit der sie das Mysterium des Geistes umgaben; und die Gegner behaupteten, es führe zur Erniedrigung und zur Unsittlichkeit. Dies that es nicht und konnte es nicht thun, wenn es richtig war, obgleich die Gegner behaupteten, es sei darum nicht wahr, weil sie vermutheten, daß es zur Unsittlichkeit führe. Während es so auf den ersten Blick abstoßend war, hatte es den großen Nachtheil, daß es in seinen Angaben nicht präcis genug und in seinen Beweisen nicht bündig genug war, um widerwillige Geister zu überzeugen. Es bedurfte keines großen Tiefsinns oder Scharfsinns, um zu entdecken, daß Hartley und Darwin, De Tracy und Cabanis weit davon entfernt waren, die Phänomene befriedigend zu erklären; und doch konnten ihre unangenehmen Schlüsse nur durch die Macht ihrer Beweise sich Eingang verschaffen.

Es entstand daher eine allgemeine Empörung. Das zweite Resultat wurde eifrig ergriffen. Die Reaction zu Gunsten der Metaphysik triumphirte eine Zeit lang über die sogenannte Philosophie des 18. Jahrhunderts, während sie in Wahrheit mit der sensualistischen Schule zu kämpfen hatte. Wir werden diese Reaction in Schottland, Deutschland und Frankreich nachweisen.

Siebente Epoche.

Zweite Krisis: Idealismus, Skepticismus und Sensualismus bringen die Reaction des gesunden Menschenverstandes hervor.

Erstes Kapitel.

Reid.

Dugald Stewart eröffnet seinen Bericht über Thomas Reid's Leben und Schriften mit der Bemerkung, sein Leben sei ungewöhnlich leer an solchen Vorfällen, welche Stoff zu einer Biographie hergeben. Thomas Reid wurde 1710 zu Strachan in Kincardineshire geboren und erhielt seine Erziehung auf der Marischal-Schule in Aberdeen. 1752 war er Professor der Moralphilosophie in Aberdeeen. 1764 erschien seine Untersuchung über den menschlichen Geist nach den Prinzipien des gesunden Menschenverstandes. 1763*) erhielt diese Untersuchung ein noch substantielleres Beifallszeugniß von der Universität Glasgow durch das Anerbieten der Professur der Moralphilosophie, welche durch Adam Smith's Abdankung offen geworden war. 1780 dankte Reid ab und brachte den Rest seines Lebens in Zurückgezogenheit und Studien zu. 1785 erschienen seine Abhandlungen über die intellectuellen Vermögen. Er starb 1796 in Glasgow, nachdem er vier von seinen fünf Kindern überlebt hatte.

Seine Philosophie machte zuerst großes Aufsehn, ist aber seit einigen Jahren in wohlverdiente Vergessenheit versunken. Die Berufung auf den gesunden Menschenverstand als Schiedsrichter in der Philosophie erkennt man jetzt so ziemlich als auf

---

*) sagt Stewart. Aber er muß sich irren; wenn die Untersuchung erst 1764 veröffentlicht wurde, konnte sie dieses „Zeugniß der Billigung" nicht schon 1763 erhalten haben.

gleichem Fuß mit Dr. Johnson's Fußtritt an, den er einem Stein gab, um Berkeley damit zu widerlegen. Ja, Dugald Stewart sah vollkommen die Richtigkeit eines solchen Beweises ein, und suchte seinen Lehrer damit zu schützen, daß er behauptete, die Ausdrücke: „gesunder Menschenverstand" und „Instinct" seien unglücklich gewählt. Unglücklicher Weise waren sie bei Reid nicht bloße Ausdrücke; sie waren Prinzipien. Es ist unmöglich, die Untersuchung zu lesen, und zu verkennen, daß Reid den gesunden Menschenverstand zu seinem Standpunkt nahm*); und Beattie und Oswald, seine unmittelbaren Schüler, geben sich diesem Vorwurf noch mehr bloß.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir all' die zweifelhaften Sätze der Philosophie des gesunden Menschenverstandes untersuchen wollten. Wir können jedoch den vermeintlichen Triumph über Locke, wenn er sagt, die persönliche Identität bestände im Bewußtsein, nicht ungerügt lassen. „Das heißt," fährt Reid fort, „wenn Du Dir bewußt bist, so etwas vor einem Jahr gethan zu haben, kann dies Bewußtsein von dem, was vergangen ist, nichts Andres bedeuten, als die Erinnrung daran, daß Du es gethan hast; also muß Locke's Prinzip sein, die Identität bestehe in der Erinnrung; und folglich muß Einer seine persönliche Identiät in Rücksicht auf Alles, was er vergißt, verlieren." Hier wird Locke ganz falsch dargestellt. Bewußtsein kommt nicht auf einen einzelnen Act des Gedächtnisses heraus, wie Reid uns hier glauben machen möchte, und die persönliche Identität läßt sich nicht auf einen einzelnen Act beschränken. Ich habe das Bewußtsein eines gewissen geistigen Zustandes; damit verbindet sich die Erinnrung an einen gewissen vorhergehenden Zustand, mit diesem wieder ein früherer und so fort. Das Seil ist aus vielen Kabeln gemacht, und obgleich Einige nicht in Sicht sein mögen, so ist doch keine abgerissen. Ich bin mit meiner Kindheit

*) „Ich verachte die Philosophie und verzichte auf ihre Führung: meine Seele soll beim gesunden Menschenverstande hausen." Inquiry, ch. I, § 3. Beiläufig gesagt, seine Schüler halten seine Inquiry für sein bestes Werk.

in Verbindung durch eine regelmäßige Reihe von herüberreichenden Acten des Bewußtseins. Ich kann tausend Dinge vergessen haben, aber nicht mich selbst; wenn Ein Act von gestern heute vergessen ist, so sind doch nicht alle vergessen; und auch nur Einen, wenn auch noch so undeutlich, in der Erinnrung zu haben, reicht hin, die Continuität des Bewußtseins aufrecht zu erhalten. Mögen die, welche sich einbilden, das Gefühl persönlicher Identität bestehe nicht in dem Bewußtsein persönlicher Identität, uns zeigen, worin es denn besteht.

Wir kommen jetzt zu Reid's großer That, worauf nach seiner eignen Erklärung sein philosophischer Ruf beruhte, der Widerlegung von Berkeley und Hume, durch die Widerlegung der Theorie des Idealismus, welche er, wie wir gesehen haben, vollkommen mißverstand. Dies hielt er für seinen Beitrag zur Philosophie; dies hat ihm sein Ruhmesdenkmal gestiftet. Nach langer Bekanntschaft mit seinen Schriften und sorgfältiger Durchlesung dessen, was seine Kritiker und Bewundrer vorgebracht haben, scheint es uns, daß sein einziges Verdienst in dieser Hinsicht ist, daß er auf einige Mißbräuche der Sprache und auf einige Beispiele, wo Metaphern für Thatsachen genommen worden sind, aufmerksam gemacht hat. Wie viel Verwirrung das Wort „Idee“ immer angerichtet hat, braucht kaum bemerkt zu werden; und jeder Versuch, zu verhindern, das Wort gleichbedeutend mit Bild zu nehmen, muß als wohlthätig begrüßt werden. So weit wollen wir Reid dankbar sein. Aber welche Mißbräuche sich auch hinsichtlich des Worts „Idee“ eingeschlichen haben, so ist es doch ganz klar, daß Berkeley und Hume nicht widerlegt werden können durch die Widerlegung der Hypothese von Ideen, wie Reid und seine Schule sie annehmen; selbst wenn sie die Theorie in der Weise aufgefaßt hätten, wie er sie versteht.

Um unnöthige Erörterung zu vermeiden, wollen wir als ausgemacht annehmen, daß die Philosophen die Theorie von Ideen gehabt haben, welche Reid bekämpft; wir wollen auch zugeben, daß Reid diese Theorie über den Haufen geworfen hat. Wie weit sind wir damit in einer Lösung des Problems gekommen? Keinen Schritt weit. Das Dilemma, in welches Hume

die Philosophie stürzte, bleibt, wie es gewesen. Weil ich die Sphäre meines Bewußtseins nicht überschreiten kann, so kann ich die Dinge nie anders erkennen, als wie sie auf mich wirken — als wie sie mein Bewußtsein afficiren. Mit andern Worten, die Erkenntniß einer Außenwelt ist unmöglich, ausgenommen wie sie meinem Sinne erscheint; und dieser wandelt sie um, und verdreht sie.

Dies, kann man sagen, bildet die Grundlage des Skepticismus. Nun fragen wir, wie wird diese Darstellung durch das Umstürzen der Theorie des Idealismus angefochten? Was macht es aus, ob die „Affectionen meines Bewußtseins" als „Bilder" betrachtet werden oder nicht? Sie bleiben nicht weniger bloß subjectiv, wie wir sie auch ansehen. Sie sind Verändrungen in mir. Und der Hauptsatz des Skepticismus ist grade diese Subjectivität des Erkennens. Weil wir das Bewußtsein nicht überschreiten können, darum können wir nie die Dinge an sich erkennen. Reid erkennt an, daß wir die Dinge an sich nicht erkennen können; aber er sagt, wir müssen an sie glauben; denn in dem, was wir wissen, wird ihre Existenz angedeutet. Dies ist grade die Meinung Locke's, ja noch mehr, es ist die Lehre Hume's; denn er sagt: wir glauben an eine Außenwelt, obwohl wir keinen guten Grund dazu haben. Sir J. Mackintosh erzählt, er habe einst Dr. Thomas Brown bemerkt, er glaube Reid und Hume unterschieden sich mehr in Worten, als in Ansichten, und Brown habe darauf geantwortet: „ja, Reid schreit laut, wir müssen an eine Außenwelt glauben, und setzt flüsternd hinzu: wir können für unsern Glauben keinen Grund angeben. Hume schreit laut: wir können keinen Grund für eine solche Ansicht angeben, und flüstert leise, ich gestehe, ich kann sie nicht loswerden."

Reid hätte einsehn sollen, daß seine Widerlegung der Idealtheorie den Idealismus und Skepticismus ganz unberührt ließ*); für den Einen, wie für den Andern ist wenig daran gelegen,

*) In der That wird Malebranche's Idealismus, welcher dem Berkeley'schen sehr ähnlich ist, auf einer Theorie der Wahrnehmung begründet, welche fast die nämliche, als die von Reid ist.

wie die Kenntniß erlangt wird, so lange ihr Bereich nur subjectiv ist. Der Beweis von Dugald Stewart — der Glaube an die Existenz der Außenwelt sei eins von den Fundamentalgesetzen des menschlichen Glaubens — ist philosophischer; wenn er aber sagt, Berkeley's Idealismus rühre von dem unglücklichen und unphilosophischen Versuch Descartes', die Existenz der Welt zu beweisen, her, so vergißt er, daß der Idealismus schon in den alten Schulen, lange ehe irgend einer daran dachte, die Existenz der Materie zu beweisen, bekannt war. Ferner, obgleich Dugald Stewart's Formel nicht denselben Einwürfen offen steht, als die von Reid, so läßt sie doch die Lebensfrage unberührt.

Niemand bezweifelt, daß wir an das Dasein einer Außenwelt glauben. Die Thatsache zieht der Idealismus nie in Frage. Der einzige Zweifel ist, ob dieser Glaube, sowohl objectiv, als subjectiv, gültig sei. Wenn man sagt, der Glaube an die objective Existenz ist ein Fundamentalgesetz, so heißt dies einfach: wir sind so organisirt, daß wir genöthigt sind, unsern Sinneseindrücken äußere Wirklichkeit zuzuschreiben. Ebenso gut können wir sagen, wir sind so organisirt, daß Feuer, welches unsre Körper berührt, uns Schmerz verursacht. Wir sind so organisirt; was weiter? Bringt uns dies einen Schritt vorwärts? keinen einzigen. Wir haben immer noch einen Beweis dafür aufzusuchen, daß die Gesetze unsrer Organisation das Maß für die Gesetze andrer Existenzen sind — haben noch zu untersuchen, wie das, was von dem Subjectiven wahr ist, auch nothwendig von dem Objectiven wahr sein müsse.

Wenn wir also Stewart Alles zugeben, was er verlangt, so, sehen wir, erreicht er den Kern der Frage nicht; und genau genommen, berührt er Berkeley gar nicht, sondern nur Hume. Denn was für ein Einwand wäre es gegen Berkeley, wenn man sagte: unser Glaube an die Materie ist ein Fundamentalgesetz, welches nicht in Frage zu ziehen ist? Berkeley würde antworten: „Ganz richtig; das habe ich ja gesagt. Ich sagte, die Menschen glaubten ihren Sinnen und daß das außer ihnen da wäre, was sie sähen. Dies ist das Gesetz der menschlichen Natur, Gott hat sie so eingerichtet. Aber das, was die Menschen nicht glauben,

ist die Existenz einer verborgnen Substanz, einer imaginären Welt, die allen Erscheinungen zum Grunde liegt. Du willst doch nicht sagen, der Glaube an diese Substanz sei ein Fundamentalgesetz? Wenn Du das willst, so bist Du von Sinnen." Und so zeigt es sich, daß Stewart mit seinem Einwande gänzlich vorbeigeschossen hat.

Reid erklärt fortdauernd, es ließe sich für unsern Glauben kein Grund angeben; er müsse auf ein ursprüngliches instinctives Prinzip unsrer Beschaffenheit zurückgeführt werden, das uns zu dem ausdrücklichen Zweck eingepflanzt sei. Wenn dies so ist, so fragen wir, worauf gründet Reid seinen Anspruch, durch seine Widerlegung der idealen Hypothese den Idealismus und Skepticismus widerlegt zu haben? Soll Instinct, und nicht das Denken die Frage entscheiden, dann hat die ideale Hypothese nichts damit zu thun; wenn aber die Widerlegung der idealen Hypothese genügte, dann hat der Instinct nichts damit zu thun. „Von Reid zu behaupten," sagte die Vierteljahrsrevue bei Gelegenheit von Stewart's Second Dissertation, „als hätten seine Schriften der Herrschaft der skeptischen Philosophie einen Damm entgegengesetzt, ist ein offenbarer Irrthum. Reid widerlegte glücklich die Prinzipien, vermittelst welcher Berkeley und Hume ihre Schlüsse zu begründen suchten; aber diese Schlüsse selbst nahm er geradezu als Prämissen an, aus denen er schließt. Die Unmöglichkeit, die Existenz einer materiellen Welt „„aus dem Denken oder der Erfahrung, oder der Unterweisung, oder der Gewohnheit, oder irgend einem andern Prinzip, welches bisher den Philosophen bekannt gewesen"", ist der Beweis und der einzige Beweis, mit dem er uns seine Theorie von instinctiven Prinzipien aufzuzwingen versucht."

Sofern nun Reid erklärt, der Instinct sei das einzige Prinzip, worauf wir unsern Glauben an die Außenwelt gründen könnten, scheint sein Argumentiren gegen Berkeley in dreifacher Hinsicht fehlerhaft zu sein. Zuerst weil der Glaube niemals in Frage gestellt ward; zweitens weil, wenn wir auch nach unserm Instinct handeln müssen, solch eine Nothwendigkeit doch kein Beweis ist, daß unser Glaube wahr sei; drittens weil, wenn

Instinct und nicht Denken, Schiedsrichter sein soll, der Angriff auf die ideale Hypothese die Frage gänzlich verfehlt.

Wenn wir also auch Reid den Ruhm lassen, den er in Anspruch nimmt, daß er die ideale Hypothese umgestoßen habe, so, sehen wir, hat er doch nur ein Außenwerk zerstört, während er sich einbildete, es sei die Festung. Ein paar Worte über seine eigne Theorie der Wahrnehmung dürften hier wohl am Orte sein.

Mit vollem Recht erklärte er die ideale Hypothese für unbegründet. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, der Geist nehme Bilder von den Dingen, statt der Dinge selbst, wahr. Aber er giebt nicht zu, daß wir mittelbar Dinge wahrnehmen, er behauptet, wir nehmen sie unmittelbar wahr. Seine Erklärungen sind widersprechend und verworren; aber er wiederholt die Versichrung so oft, daß wir nicht zweifeln können, er wollte sagen, wir nehmen die Dinge unmittelbar wahr; der Geist steht den Dingen von Angesicht zu Angesicht gegenüber, und erkennt sie unmittelbar, ohne irgend ein Medium von Ideen, Bildern, Idolen, oder dergleichen. Reid widerspricht sich fortdauernd in dem Punkte.

„Wenn ich so sorgfältig, als ich vermag", sagt er, „darauf achte, was in meinem Geiste vorgeht, so erscheint es mir klar, daß dasselbe Ding, welches ich gestern sah, und der Duft, den ich roch, jetzt unmittelbare Gegenstände meines Geistes sind, wenn ich mich daran erinnre .... Bei der genauesten Aufmerksamkeit scheint mir das Gedächtniß die Dinge, die vergangen sind, zu seinen Gegenständen zu haben, und nicht gegenwärtige Ideen."

Dies ist sein Satz gegen die ideale Hypothese, welche annimmt, daß nichts wahrgenommen wird, als was im Geiste ist, welcher es wahrnimmt; daß wir nicht wirklich Dinge, die draußen sind, wahrnehmen, sondern nur gewisse Bilder und Abbilder von ihnen, die sich dem Geiste eindrücken. Sein Satz ist unhaltbar. Dasselbe Ding, die Rose, an die er denkt, ist gar kein unmittelbarer Gegenstand; sie ist anderswo. Der Duft läßt sich sogar nicht einmal wiederholen, d. h. kann nicht noch einmal empfunden, sondern nur gedacht werden. Alles, dessen wir uns erinnern

können, ist die Thatsache, daß wir durch die Rose auf eine gewisse Weise angeregt worden sind; diese Anregung nennen wir Duft; wir können sie nicht wiederholen. Reid kann also kaum gemeint haben, was seine Worte buchstäblich ausdrücken. Vielleicht meinte er, wenn wir an die Rose und an den Duft denken, ist der Gegenstand, an den wir denken, die Rose, nicht eine Idee der Rose. Aber was für ein Gemeinplatz! Er sagt: „Im Gedächtnisse sind die Dinge, die vergangen sind, und nicht die gegenwärtigen Ideen die Gegenstände des Geistes". Dies ist entweder ein überflüssiger Gemeinplatz, oder falsch. Aendern wir den Satz so: „Im Gedächtniß sind die Dinge, an die man denkt, nicht selbst dem Geiste gegenwärtig; sondern nur die Gedanken sind ihm gegenwärtig". Dies würde Reid nicht bestreiten, er könnte es nicht; und doch ist es nur eine vorsichtigere Aufstellung der Ideenhypothese. Es setzt „Gedanken" für „Ideen". Er ließ sich irre leiten durch die Zweideutigkeit des Wortes: Gegenstand, welches er gebraucht, als ob es einfach bedeute, woran der Geist denkt; und natürlich denkt der Geist an das Ding, und nicht an die Idee. Aber die Ideenhypothese nimmt „Gegenstand" als das, was unmittelbar von Angesicht zu Angesicht dem Geiste gegenwärtig ist, nämlich eine Idee, oder ein Gedanke; und natürlich denkt der Geist durch seine Gedanken. Er mag über das Ding denken, aber er thut das vermittelst des Gedankens.

Der Unterschied ist: Der Idealist sagt, wenn uns Dinge afficiren, so sind es unsre Sinneneindrücke, die wir wahrnehmen, und nicht die Dinge, welche diese Eindrücke hervorbringen. Reid sagt, wir empfinden unsre Eindrücke, aber damit auch die Dinge. Der Idealist sagt ferner, wenn wir an Dinge denken, so ist das unmittelbare Object, welches der Geist vor sich hat, nicht ein Ding, sondern eine Idee (Gedanke). Reid sagt, das Object ist das Ding selbst, was entweder eine Absurdität oder von der Ideenhypothese nicht verschieden ist.

Wir sind ganz bereit, zuzugeben, daß die vorgebliche Trennung der Gedanken vom Denken, und daß man Gedanken zu „Objecten" macht, fehlerhaft, und Reid's Ausdrucksweise daher

vielleicht weniger zu tadeln ist. Aber einen andern Sieg sehn wir ihn auch wirklich nicht über seine Gegner davontragen. Er behauptet nicht, daß unsre Empfindungen ihren Ursachen irgendwie gleichen; ja, er glaubt die Ideenhypothese zu widerlegen, indem er darauf besteht, es sei keine Aehnlichkeit zwischen der Materie und unsern Empfindungen vorhanden. Wiederholt behauptet er, die Außenwelt sei in keiner Hinsicht unsrer sinnlichen Auffassung von ihr ähnlich. „In der That kann sich niemand denken, daß irgend eine Empfindung irgend einer bekannten Eigenschaft von Körpern gleiche. Noch kann irgend jemand durch stichhaltige Beweise zeigen, daß nicht all' unsre Empfindungen grade so gewesen sein möchten wie sie sind, wenn auch kein Körper und keine Eigenschaft eines Körpers je existirt hätte." *) Giebt man dies zu, so entsteht die Frage: Wie weißt du irgend etwas von der Außenwelt? Reid antwortet: „Durch einen ursprünglichen Instinct, der uns zu dem Zwecke eingeflößt ist." Treiben wirs weiter und ihn in die Enge und heißen wir ihn sagen, was dieser Instinct uns fähig macht von der Materie zu wissen; und er wird antworten: „In der Empfindung deutet sich uns eine Ursache derselben an in der Eigenschaft des Körpers, der im Stande ist, sie hervorzubringen." Das ist Locke's Ansicht.

Der Hauptpunkt in Reid's Theorie ist, daß mit unsern sinnlichen Empfindungen Erkenntnisse (perceptions) verbunden sind. „Die Sinne haben ein doppeltes Amt," sagt er, „sie versorgen uns mit mannigfaltigen Empfindungen, angenehmen, schmerzlichen, gleichgültigen; zu gleicher Zeit geben sie uns eine Auffassung und einen unüberwindlichen Glauben an die Existenz der äußern Gegenstände. Diese Auffassung und diesen Glauben welchen die Natur vermittelst der Sinne hervorbringt, nennen wir Erkenntniß (perception)"**). Hierauf wird so viel Gewicht gelegt, daß es heißt, die Philosophen wären immer im Irrthum gewesen, weil sie es übersehn hätten, und doch müssen wir grade

---

*) Inquiry, ch. V, § 2.

**) Essays on Intellectual powers II, ch. XVII. „Auffassung", conception, und „Erkenntniß", perception, setzt Reid gleich „Glauben".

hierin einen merkwürdigen Beleg finden, wie sehr es Reid an Scharfsinn fehlte. Weder Berkeley noch Hume leugnete die Thatsache, daß wir an die Aeußerlichkeit der Ursachen unsrer Empfindungen glaubten: Berkeley wollte nicht zugeben, daß diese Ursachen ein verborgnes Substrat hätten; Hume, daß wir irgend einen Grund für unsern Glauben an ihre Aeußerlichkeit angeben könnten. Welchen Sinn hat also die „Erkenntniß"? Sie ist nach Reid nichts weiter, als jener „Glaube"; obwohl es zum mindesten etwas ungewöhnlich ist, Erkenntniß einen Glauben zu nennen. Aber wenn wir ihm Alles zugeben, was er verlangt, so ist es nur, daß unsre Empfindungen von einem Glauben an die Existenz einer äußern Ursache derselben begleitet sind. Berkeley würde antworten: „Ganz wahr! aber diese Ursache ist nicht die gedankenlose Materie"; und Hume: „Ganz wahr! aber wir können für unsern Glauben keinen Grund angeben; wir können von der Ursache nichts wissen". Darauf kann Reid nur erwidern: „Erkenntniß i st Glauben", eine Antwort, die seine Schule für befriedigend erachtet hat. Sie ist in Wahrheit nur ein Mißbrauch der Sprache, und leidet noch an dem weiteren Mangel, daß sie nur gegen Hume zu brauchen ist; denn gegen Berkeley beweist sie nichts. Wenn Erkenntniß Glauben ist und wir erkennen eine äußre Welt, so mag das eine Antwort für Hume sein, wenn er sagt, wir haben keinen Grund für unsern Glauben. Aber Berkeley ist nicht widerlegt. Dieser sagt, wir glauben allerdings an eine äußre Welt, aber sie ist nicht gedankenlose Materie, — sie ist eine Welt göttlichen Wirkens. Reid behauptete nicht, daß wir in der sinnlichen Empfindung oder Erkenntniß das Wesen der Ursachen, die uns afficiren, gewahr werden können; sagt er uns doch fortdauernd, wir könnten nicht erkennen, w a s diese Ursachen sind, sondern nur, d a ß sie da sind. So lange die erkennbare Welt sich unsrer Einsicht entzieht, so lange muß Berkeley vor Widerlegung durch irgend eine Theorie der Erkenntniß gesichert bleiben.

Reid sagt: wenn wir Berkeley seine Prämisse zugeben, nämlich: „Wir können keine Auffassung von irgend einem materiellen Dinge haben, welches nicht einer sinnlichen Empfindung

in unserm Geiste gleicht;" dann lassen sich die Folgerungen des Idealismus und Skepticismus nicht beantworten. Er bestreitet also diese Prämisse. Nun höre man seine Herausforderung: „Ich schlage daher in aller Bescheidenheit vor, als ein experimentum crucis, wodurch das Idealsystem entweder stehn oder fallen muß, und was die Sache zu einem kurzen Austrag bringt: Ausdehnung, Gestalt und Bewegung, irgend Eins von allen diesen kann zum Gegenstande dieses Experimentes genommen werden. Entweder sind sie Ideen der Sinnlichkeit, oder sie sind es nicht. Wenn von irgend einem von ihnen gezeigt werden kann, daß es eine Idee der Sinnlichkeit ist, oder daß es die geringste Aehnlichkeit mit einem Sinneneindruck habe, so lege ich meine Hand auf den Mund und gebe allen Anspruch darauf auf, in dieser Sache das Denken mit dem gesunden Menschenverstande zu versöhnen, und muß dem idealen Skepticismus den Sieg lassen."*) Erst nach wiederholtem Durchlesen faßten wir den Sinn dieser Stelle und sind noch nicht ganz sicher, daß wir sie jetzt verstanden haben. Wenn sie irgend einen Sinn haben soll, so müssen wir „Ideen der Sinnlichkeit" als „Bilder der Sinnlichkeit" verstehn. Allerdings ist die Ausdehnung kein Abbild irgend eines Sinneneindrucks. Will Reid aber sagen: die Idee der Ausdehnung sei nicht das Resultat von verwickelten Sinneneindrücken, welche ein Körper in uns erregt, — wenn er sagen will, die Idee der Ausdehnung sei keine abstracte Idee, wodurch wir eine gewisse Eigenschaft von Körpern ausdrücken, eine Eigenschaft, die uns nur durch die Sinnlichkeit bekannt ist, — dann müssen wir allen Streit aufgeben, und ihn in Besitz seiner Entdeckung lassen.

Reid's Theorie der Erkenntniß läßt sich so wiedergeben: Aeußre Gegenstände verursachen in uns gewisse sinnliche Empfindungen; mit diesen sinnlichen Empfindungen erkennen wir die Existenz gewisser Eigenschaften, welche im Stande sind, sie hervorzubringen; diese unterscheidet er in primäre und secundäre. Die primären, sagt er, erkennen wir unmittelbar, die secundären mittelbar.

---

*) Inquiry, ch. V, § 7.

Und dies ist die Theorie, durch welche er mit Hülfe eines „ursprünglichen Instinctes" den Idealismus widerlegt haben soll. Jedermann sieht, daß Berkeley Reid's Hypothese ohne alle Gefahr für den Idealismus hätte annehmen können. Die „unbekannten Ursachen", welche Reid „Eigenschaften" nennt, nennt Berkeley „göttliche Gesetze". Der Unterschied ist nur nominell.

So viel mit Bezug auf den Idealismus. Mit Bezug auf Hume ist seine Theorie fast ebenso harmlos. Hume würde sagen: „Alles was im Sinneneindruck gegeben ist, ist Sinneneindruck; Deine „Erkenntniß" (die Du Glauben nennst) von Eigenschaften ist nichts weiter, als eine Annahme — eine nothwendige, das gebe ich zu; aber ich habe immer gesagt, unser Glaube an äußre Ursachen der Sinneneindrücke sei ein unwiderstehliches Vorurtheil und ich argumentire so: Als Beweis haben wir nur dieses Vorurtheil; einen vernünftigen Grund haben wir nicht."

Endlich, hinsichtlich Locke's, so wird sich zuerst zeigen, daß Reid's Lösung nichts mehr oder weniger ist, als die von Locke gegebne; zweitens die gerühmte Widerlegung der Ideenhypothese wird immer von Reid's Schule für eine Widerlegung der Locke-schen Ansicht vom Ursprunge der Erkenntniß gehalten; und dies ist ein sehr großer Irrthum. Weil Berkeley und Hume Locke's System zu den Folgerungen forttrieben, vor denen er weise zurückschreckte, so wird gewöhnlich angenommen, seine Darstellung des Ursprungs unsrer Erkenntniß sei unauflöslich mit der Hypothese des Idealismus verbunden, und müsse mit ihr stehen und fallen. Dies ist wahrscheinlich der Sinn des gewöhnlichen Irrthums, Locke's Ansicht von der Erkenntniß führe zum Atheismus. Sie führte zu Hume.

Zur Widerlegung von Reid's Annahme antworten wir: 1) der Idealismus ist nicht unauflöslich mit der Idealhypothese verbunden, und Berkeley nahm diese Hypothese nicht an; 2) Locke's System ist völlig unabhängig von ihr, und in seiner Uebersicht der Lehren von Malebranche stellt er sie äußerst bestimmt und nachdrücklich in Abrede. Der Sinn dieser Bemerkung wird besser verstanden werden, wenn man sich erinnert, daß, obwohl Locke's Sprache bekanntermaßen unachtsam und schwankend ist, dennoch

alle seine Schlüsse sich auf dem Gebrauche des Wortes „Ideen" als synonym mit „Begriffen" oder „Gedanken" gründen *).

Gehen wir jetzt über zu den psychologischen Untersuchungen von Reid und seinen Nachfolgern. Die beliebten Ausdrücke, womit Stewart sie so freundlich als „inductive Metaphysik" und „experimentale Geistesphilosophie" beschreibt, sind eine Huldigung der objectiven Methode von Einem, der zu gebildet ist, um ihre Triumphe nicht gewahr zu werden; aber wir müssen diese Huldigung nicht mißverstehn. Es ist sehr wenig Induction und kein Schimmer von Experiment in allen Schriften dieser Schule. Es findet sich viel vortreffliche Analyse und manche scharfsinnige Bemerkung; ein freisinniger und philosophischer Geist belebt die Blätter, in denen wir nicht weniger als in den Vorlesungen von Thomas Brown und der Analysis von James Mill manche werthvolle Beiträge zu der Wissenschaft der Psychologie finden. Aber nach meiner Meinung hatte nicht Einer von ihnen einen richtigen Begriff von dem wahren Gebiet der Psychologie, noch von der Methode, wodurch sich eine solche Wissenschaft gründen ließe. Brown kam einem solchen Begriffe am nächsten. Keiner von ihnen sah, daß die Streitigkeiten, welche bisher so fruchtlos geführt worden waren, nur durch eine neue Untersuchungsmethode, wie sie in allen andern Wissenschaften sich fruchtbar erwiesen hatte, geschlichtet werden konnten. Keiner von ihnen sah die Nothwendigkeit ein, den Organismus gründlich zu verstehn, wenn man seine Functionen verstehen wollte.

So widmet Reid ein Kapitel der Auseinandersetzung seiner

*) Seit der ersten Ausgabe dieses Werks hat Sir W. Hamilton eine Ausgabe von Reid herausgegeben, die durch Noten und Ausführungen von großer Gelehrsamkeit und bedeutendem Scharfsinn bereichert ist. Hinsichtlich der Auslegung, welche Sir William den Reidschen Ansichten giebt, will ich nur bemerken, daß er bewiesen hat, was ein feiner Geist Alles in die Philosophie des gemeinen Menschenverstandes hineinlesen kann. Aber er hat mir durchaus nicht die Ueberzeugung beigebracht, daß Reid immer gemeint habe, was der Herausgeber als dessen Meinung annimmt.

Ansichten über die geeigneten Mittel, die Operationen des Geistes kennen zu lernen*).

„Die hauptsächlichste und geeignete Quelle dieses Erkenntnißzweiges ist ein genaues Beachten der Operationen unsres Geistes.“ Dazu ist es nöthig, auf den Bau der Sprache und auf den Verlauf der Handlungen und des Betragens der Menschen Acht zu geben. „Die Handlungen der Menschen sind Wirkungen; ihre Gesinnungen, Leidenschaften und Eindrücke sind die Ursachen dieser Wirkungen; und in manchen Fällen können wir aus der Wirkung ein Urtheil über die Ursache bilden.“ Nach einer solchen Darstellung der Methode brauchen wir uns über ihre nichtigen Ergebnisse nicht zu wundern. Er beginnt seine Abhandlung über die Sinne mit einem Zugeständniß, welches, richtig gedeutet, ihn bewogen haben sollte, die physiologischen Untersuchungsmittel anzuwenden. Er stellt als erste Wahrheit auf, wir können keinen äußern Gegenstand anders als durch körperliche Organe wahrnehmen. Hierfür können wir keinen andern Grund angeben, als daß unser Schöpfer es so gewollt hat. Niemand kann beweisen, daß es dem höchsten Wesen unmöglich gewesen wäre, uns die Fähigkeit zu verleihen, äußre Gegenstände ohne solche Organe wahrzunehmen. Wir haben also diese Organe ihrer eignen Natur nach nicht zu der Wahrnehmung für nothwendig zu halten, sondern nur zu begreifen, daß es der Wille Gottes ist, unsre Wahrnehmung durch unsre Organe zu beschränken. Ueber diese Stelle hat Hamilton folgende abgeschmackte Anmerkung: „So wunderbar es auch ist, es ist jetzt bewiesen und vernünftiger Weise nicht zu bezweifeln, daß bei gewissen abnormen Zuständen des Nervenorganismus Wahrnehmungen durch andre, als die gewöhnliche Vermittlung der Sinne möglich sind.“ In solchen Händen ist die Psychologie in einer kläglichen Verfassung. Hamilton bezieht sich hier offenbar auf das Hellsehen oder auf Sinnestäuschungen. Dies sind die einzigen abnormen Zustände, in denen die gewöhnliche Vermittlung der Sinne als übergangen angesehen wird. Wenn er sich auf das Hellsehen bezieht, was sollen wir dann

---

*) Essays I, ch. V.

von seiner Wissenschaft denken? wenn auf Sinnestäuschung, was dann von seiner Psychologie? denn wenn wir auch mit Recht die Bilder eines erhitzten Gehirnes Wahrnehmungen nennen, ist es nicht klar, daß diese Bilder nur Wiederholungen von denen sind, die ursprünglich durch die gewöhnliche Vermittlung der Sinne angeregt worden? Die Anmerkung kann keinen Sinn haben, wenn sie nicht sagen will, der Geist habe andre Vermittlungswege als die Organe der Sinne, und in diesem Sinne ist sie abgeschmackt.

Obgleich Reid auf die materiellen Bedingungen unsrer geistigen Erscheinungen besteht, so besteht er doch auch darauf, daß wir diese Bedingungen nicht als Ursachen ansehn sollen. Einige Philosophen, giebt er zu, bilden sich ein, „der Mensch sei so sonderbar organisirt, daß die Eindrücke äußrer Gegenstände in ihm Empfindung, Erkenntniß, Erinnrung, und alle andern Operationen, deren wir uns bewußt sind, hervorbringen. Diese thörichte Ansicht konnte nur aus der fortdauernden Verbindung entspringen, welche der Schöpfer der Natur zwischen gewissen Eindrücken auf unsre Sinne und unsern Wahrnehmungen der Gegenstände, durch welche diese Eindrücke gemacht werden, hergestellt hat; hieraus haben sie den schwachen Schluß gezogen, diese Eindrücke wären die eigentlichen und wirkenden Ursachen der entsprechenden Wahrnehmung." *) In andern Wissenschaften wird ein Schluß aus fortdauernder Verbindung als gültig angenommen; aber in der Psychologie scheint es, haben wir ihn zu verwerfen, und statt dieser werthvollen Belehrung anzunehmen, daß „wir erkennen, weil Gott uns die Fähigkeit zu erkennen gegeben hat, und nicht, weil wir Eindrücke von den Gegenständen haben!"

Es ist überflüssig, die Kritik eines Systems weiter zu führen, welches schon längst keine Anhänger mehr hat. Obgleich die Psychologie der Schottischen Schule, wie ich schon bemerkt habe, viel brauchbaren Stoff für Forscher enthält, so ist sie doch als Philosophie gänzlich abgestorben. Sie ist fehlgeschlagen, wie sie

*) Essays II, ch. IV.

es verdiente. Sie hatte weder ein klares Ziel, noch eine richtige Methode; sie fügte Eine Worterklärung zur andern hinzu, Eine metaphysische Ausführung zur andern, während Physiologen und Psychologen, wie wir weiterhin sehen werden, „die Uhr auseinander nahmen".

Achte Epoche.

Die Psychologie wird schließlich als ein Zweig der Biologie anerkannt. Die phrenologische Hypothese.

Erstes Kapitel.

Gall.

1. Gall's Leben.

Franz Joseph Gall wurde zu Tiefenbrunn in Schwaben, den 9. März 1757 geboren. In der Vorrede zu seinem großen Werke: „Anatomie und Physiologie des Nervensystems" 1810, erzählt er, schon als Knabe wären ihm die Unterschiede des Charakters und der Talente bei Mitgliedern derselben Familie aufgefallen und er habe bemerkt, daß gewisse äußre Eigenthümlichkeiten des Kopfes mit diesen Verschiedenheiten übereinstimmten. In den Werken der Metaphysiker fand er keinen Anhalt; und so kam er wieder auf seine Beobachtungen der Natur zurück. Ein Irrenhaus-Arzt in Wien gab ihm häufig Gelegenheit, das Zusammentreffen besondrer Arten von Wahnsinn mit besondern Schädelbildungen zu bemerken. Die Gefängnisse und die Gerichte versorgten ihn reichlich mit Stoff. Wo er von Einem hörte, der sich im Guten oder Bösen auszeichnete, da studirte er seinen Kopf.

Er dehnte seine Beobachtungen auf die Thiere aus und suchte endlich Bestätigung in der Anatomie. In der Regel fand er, daß der äußre Schädel in der Form mit dem Gehirn übereinstimmte.

Nach zwanzigjähriger Beobachtung, Anatomirung, Theoretisirung und Ueberlegung gab er in Wien seinen ersten Cursus von Vorlesungen. Dies war 1796. Die Neuheit seiner Ansichten erregte großes Aufsehn; eine Partei widersprach fanatisch, eine andre stimmt fast eben so fanatisch zu. An Spott fehlte es nicht. Das neue System forderte ihn heraus und eifrige Gegner suchten, wie Gegner dies gewöhnlich thun, zu zeigen, daß das, worüber sie sich ereiferten, eine pure Farce wäre. 1800 fand Gall seinen besten Schüler in Spurzheim. Bis dahin hatte Gall nur den Beistand eines jungen Anatomen Namens Niklas gehabt, den er in der neuen Methode der Anatomie des Gehirns unterwies*); Spurzheim's Meisterschaft in Behandlung der Anatomie, verbunden mit seiner Fähigkeit, allgemeine Gesichtspunkte populär vorzutragen, waren eine willkommne Hülfe bei der großen Aufgabe, die neue Lehre auf wissenschaftlicher Grundlage festzustellen.

1802 veröffentlichte Charles Villers, der Uebersetzer Kant's, seinen Lettre à Georges Cuvier sur une Nouvelle Théorie du Cerveau par le Docteur Gall. Ich habe mir diesen Brief nicht verschaffen können; er ist aber in manchen Punkten für einen Historiker der Phrenologie interessant, denn er setzt die Lehre auseinander, wie sie damals aufgefaßt wurde, und beschreibt die Localisirung der Organe, die Gall damals getroffen. Eine Platte stellt den Schädel vor, den Gall selbst mit den 24 Organen bezeichnet, welche damals die „ursprünglichen Fähigkeiten" des Geistes umfaßten. Darunter sind vier, die später ganz außer Acht gelassen wurden: Lebenskraft — Empfindlichkeit — Scharfsinn (unabhängig von dem, was das metaphysische Vermögen charakterisirt) — Großmuth (unabhängig von Wohlwollen). Nicht

---

*) Gall dankt Niklas in der 1. Ausg. der Anat. et Phys. du Système nerveux I, préface XV. Diese Stelle fehlt in der 2. Ausg.

nur werden diese vier erstaunlichen Organe von Gall als Vertreter ursprünglicher Fähigkeiten bezeichnet, sondern die 20 Organe, die er nachher beibehielt, werden verschiedentlich lokalisirt; so daß nach Lélut, von dem ich diese Angaben entnehme, „von den 20 Organen kaum eins den Platz einnimmt, den ihm Gall schließlich anwies." *)

Die Phrenologen sollten diese Thatsache hervorheben. Sie dürfen sie nicht übergehn. In jeder Hinsicht ist sie in der Geschichte der Lehre von Wichtigkeit. Vielleicht läßt sie sich befriedigend erklären; so lange aber, bis dies geschehn ist, muß sie gegen sie sprechen und zwar aus demselben Grunde, den sie fortwährend vorbringen, nämlich daß die verschiednen Organe durch Beobachtung und nicht aus Theorie festgestellt worden seien**). Denn wäre die Lehre durch ein Gemisch von Hypothese und Beobachtung festgestellt worden, so war nichts natürlicher, als daß die erste Skizze unreif in der Auffassung und unsicher in den Einzelheiten sein mußte; wohingegen, wenn sie langsam aus allmäliger Ansammlung streng verificirter Thatsachen erwuchs, so mußten diese Thatsachen durch alle umhertastenden Veränderungen der Lehre hindurch bestehn bleiben. Gall hatte 20 Jahre lang Thatsachen über das Sichentsprechen äußrer Bildung und Eigenthümlichkeit des Charakters gesammelt. Er hatte diese Beobachtungen durch wiederholte Verificationen controllirt. Gefängnisse, Irrenhäuser, Büsten, Portraits, berühmte Männer, selbst Thiere hatten ihn mit Thatsachen versorgt. Und wenn all' diese Thatsachen nicht wirklich den Glauben verdienen, der für sie in Anspruch genommen wird, so verliert die Phrenologie ihren Boden; und wenn wir ihnen unser Zutraun schenken sollen, aus welchem Grunde können wir diesen Boden verlassen zu Gunsten von

---

*) Lélut: Rejet de l'Organologie phrénologique, p. 29.

**) „On voit par la marche de ces récherches que le premier pas fut fait par la découverte de quelques organes; ce que n'est que graduellement que nous avons fait parler les faits pour en déduire les principes généraux, et que c'est subséquemment et à la fin que nous avons appris a connaître la structure du cerveau.“ — Gall, Anat. et Phys. I, préface XVIII.

späten Thatsachen, die alles aufheben, was bisher gesagt worden? Wenn Gall sich täuschen konnte nach einer zwanzigjährigen Beobachtung von Thatsachen, die nach ihm leicht zu beobachten waren, weil von auffälliger Natur; warum kann er sich nicht eben so bei spätern Beobachtungen getäuscht haben? Wenn eine Sammlung von Thatsachen ihn nöthigte, das Organ der Dichtung einem besondern Platze (auf dem Schädel, den er für Villers mit Organen bezeichnete) zuzuschreiben, wie kam eine andre Sammlung von Thatsachen dazu, die Dichtung zu verdrängen und Wohlwollen an die Stelle zu setzen? Sind die Manifestationen der Dichtung und des Wohlwollens so eng verbunden, daß sie den Beobachter irre führen konnten?

Spurzheim's Beistand kam grade recht, um viele gewagte psychologische Angaben zu berichtigen und die Thatsachen besser zu ordnen. Mit Gall zusammen machte er eine Reise durch Deutschland und die Schweiz; sie breiteten ihre Lehre weiter aus und sammelten überall neue Thatsachen. Am 30. October 1806 kamen sie in Paris an. 1808 legten sie dem Institute ihr Memoire über Anatomie und Physiologie des Nervensystems im Allgemeinen und des Gehirns im Besondern vor; und 1810 erschien der erste Band ihres großen Werks unter demselben Titel. 1823 schrieb Gall es um, und gab es in sechs Octavbänden unter dem Titel Fonctions du Cerveau heraus.

1813 hatten sich Gall und Spurzheim entzweit und getrennt. Spurzheim kam nach England, Gall blieb in Paris. Dort starber den 22. Aug. 1828. Bei der Obduction fand es sich, daß sein Schädel wenigstens zweimal so dick war, als die Schädel gewöhnlich sind. Diese Thatsache ist die Quelle vieler Witzeleien geworden, die meistens sehr schwach waren. Auch wurde in seinem kleinen Gehirn eine Geschwulst gefunden, „ein Umstand", sagt die Englische Encyclopädie unter dem Artikel Gall, „der von einigem Interesse ist, weil dies der Theil des Gehirns ist, in den er das Organ der Liebe gelegt hatte, eines Triebes, der immer sehr stark in ihm ausgebildet gewesen war." Ich weiß nicht, in welchem Sinne dieser Umstand merkwürdig sein soll. Wir finden nicht gerade große Dichter mit Geschwulsten in dem Organ der Ein-

bildung, große Künstler mit Geschwulsten in der Gegend der Wahrnehmung, große Menschenfreunde mit Geschwulsten in der Stirnwölbung, und große Aufrührer mit Geschwulsten hinter ihren Ohren *).

2. Gall's Beiträge zur Wissenschaft.

Die Zeit, wo man sich über Gall lustig machte, ist vorüber. Jeder unparteiische und unterrichtete Denker, mag er die Phrenologie annehmen oder verwerfen, erkennt die großen Dienste, welche Gall sowohl durch seine werthvollen Entdeckungen, als durch seine kühne, wenn auch fragliche Hypothese geleistet hat. Er brachte durch seine Methode der Anatomie des Gehirns und durch die Verlegung bestimmter Functionen auf bestimmte Organe eine Revolution in diesen Studien hervor. Um seine Hypothesen zu verificiren oder zu widerlegen, wurden weitläufige Untersuchungen veranstaltet; das Nervensystem der Thiere wurde mit großem Eifer erforscht; und jetzt wird kein Physiologe offen in Abrede stellen, daß geistige Erscheinungen direct mit der Nervenbildung zusammen hängen; während selbst Metaphysiker anfangen, den Mechanismus der Sinne und die allgemeinen Gesetze der Nerventhätigkeit zu studiren. Die Zeit ist gekommen, wo es fast ebenso absurd erscheint über geistige Erscheinungen mit Beiseitsetzung physiologischer Gesetze zu theoretisiren, als es wäre, wenn man Stahl's Rath annehmen und anatomische und chemische Kenntnisse in der Medicin für überflüssig halten wollte. Dies verdanken wir vornehmlich dem Einflusse Gall's. Er brachte zuerst, wie es sich gehört, das Prinzip der nothwendigen Beziehung zwischen Organ und Function bei den Erscheinungen des

*) Hierauf könnte erwidert werden, das Dasein einer Krankheit würde ungewöhnliche Thätigkeit in dem Organ hervorrufen; aber man braucht nur darauf hinzuweisen, daß Gall's „Trieb" nicht gerade kurz vor seinem Tode, sondern immer sehr thätig gewesen sein soll. Wäre ein Causalzusammenhang zwischen der Krankheit und der Thätigkeit gewesen, so würde die Activität sich mit dem raschen Fortschritt der Krankheit gesteigert haben.

Geistes und des Lebens n den Vordergrund. Andre hatten das Prinzip gelegentlich ausgesprochen; er machte es zur Hauptsache durch beständige Erläuterung, durch Nachweisung desselben im Einzelnen, durch die Lehre, daß jede Veränderung im Organ nothwendig eine entsprechende Veränderung in der Function hervorbringen müsse. Er sagte nicht, der Geist wäre das Product der Organisation: „nous ne confondons pas les conditions avec les causes efficientes"; er versicherte nur den Zusammenhang des Zustandes des Organs mit seinen Manifestationen*). So wurde mit einemmale die Aufmerksamkeit Europa's auf diesen wunderbaren Apparat von Organen hingeleitet, welcher früher so wenig aus andern als bloß anatomischen Rücksichten studirt worden war, daß vor Sömmering, welcher Gall's Zeitgenosse war, Niemand das Verhältniß zwischen Umfang des Gehirns und Geistesfähigkeit als eine vollkommen durchgehende Thatsache im Thierreiche bemerkt hatte. Dieser Eine Umstand reicht hin, um auf den chaotischen Zustand der physiologischen Psychologie bei Gall's Auftreten aufmerksam zu machen.

Auch in der bloß psychologischen Richtung war Gall's Einfluß nicht minder bemerkenswerth. Man bemerkt im Ganzen sehr wenig, wie weit selbst durch die Schriften der Gegner der Phrenologie dieser Einfluß sich verbreitet und selbst zu den gewöhnlichsten Geistern hindurch gedrungen ist. Von Gall kann man sagen, er habe schließlich den Streit für die angebornen Ideen und für den Sensualismus durch Aufstellung der ursprünglichen Richtungen, sowohl der Empfindung als der Intelligenz, welche der organischen Structur des Menschen zukommen, entschieden. Zwei psychologische Thatsachen, mit denen zu allen Zeiten das gewöhnliche Verständniß vertraut war, aber

---

*) So sagt auch Spurzheim: „Sowohl Dr. Gall als ich selbst haben immer erklärt, daß wir nur die Empfindungs- und intellectuellen Erscheinungen und die organischen Bedingungen, unter welchen sie stattfinden, beobachten; und wenn wir das Wort: „Organe" gebrauchen, so verstehen wir darunter nur die organischen Theile, vermittelst derer die Vermögen des Geistes erscheinen, aber nicht, daß diese den Geist constituiren." Phrenology, p. 16.

die auch zu allen Zeiten in philosophische Räthsel eingehüllt lagen, machte er zur Grundlage seiner Lehre. Davon ist die erste, daß alle ursprünglichen Neigungen mitgeboren sind, und durch Unterweisung und Erziehung ebenso wenig geschaffen, als durch Tadel und Strafe abgeschafft werden können. Die zweite ist, daß die verschiednen Fähigkeiten des Menschen wesentlich von einander unterschieden und unabhängig, obgleich innig mit einander verbunden sind. Hieraus schloß er, der Geist bestünde aus einer Vielheit von Functionen.

Eine Vielheit von Organen wurde das hiezu nothwendig Entsprechende, sobald das Verhältniß zwischen Organ und Function beharrlich festgehalten wurde.

Diese beiden Behauptungen sind den meisten psychologischen Systemen einverleibt worden; obgleich das der zweiten entsprechende Verhältniß noch von Vielen stark bestritten wird. Niemand von einigem Verstande würde jetzt Johnson's berühmten Ausspruch wiederholen, poetisches Talent sei nur intellecte Thätigkeit in einer speciellen Richtung, wonach Newton den Othello und Shakespeare die Principia geschrieben haben könnten, wenn sie sich diese Aufgabe gestellt hätten. „Einer kann soweit nach Osten, als nach Westen gehn" wurde für einen bündigen Beweis gehalten; und das war er auch, wenn die Einheit der Fähigkeiten keinen Widerspruch fand; jetzt aber wird es Niemand für etwas Anders, als eine täuschende Analogie ansehn.

Ein andrer Begriff aus Gall's System hat ebenfalls allgemeine Annahme gefunden; nämlich das Vorherrschen der Affect-Vermögen über die Vermögen der Intelligenz; auch die Unterabtheilung der Affect-Vermögen in Neigungen und Gefühle; und der intellectuellen Vermögen in erkennende und reflectirende; wodurch der Fortschritt in der Entwicklung vom Individuellen zum Socialen, vom Sinnlichen zum Intellectuellen bezeichnet wird, welcher den großen Fortschritt der Civilisation durch den Triumph des Gesellschaftlichen über das Thierische darstellt.

Gall hatte nicht nur das große Verdienst, schwankende Begriffe über das Gehirn entschieden zum Austrag gebracht, und es als das Werkzeug intellectueller und moralischer Vermögen

bestimmt zu haben; sondern er hatte auch das Verdienst, die Bedeutung der vergleichenden Methode gründlich begriffen zu haben. Er nahm das Gehirn als einen Apparat von Organen, und die Geistesfähigkeiten als Functionen dieser Organe, wandte also diesen Begriff auf das ganze Thierreich an, und leitete aus seinen Beobachtungen der Thiere Bestätigungen seiner Beobachtung des Menschen her.

Dieser Schritt war nicht leicht. Berühmte Anatomen vor Gall hatten ihn nicht zu thun vermocht, und berühmte Metaphysiker nach Gall haben ihm nicht folgen können. Zwar hatte man das Gehirn seit Hippokrates mehr oder minder deutlich für den Sitz der intellectuellen Vermögen anerkannt, aber vielfältig gezögert, es auch für den Sitz der Triebe und Neigungen gelten zu lassen. Selbst Cabanis und Bichât legten diese den Eingeweiden bei. Ferner die das Gehirn für den Sitz der Intelligenz nahmen, dachten entweder, es sei nur ein localer Wohnsitz, nicht durchweg das Organ, dessen Function die Intelligenz wäre, oder sie dachten, es sei nur Ein Organ, und hatte sehr unbestimmte Vorstellungen von seinen Functionen; sie hatten keinen Begriff von dem Gehirn als einem Apparat von Organen, keinen Begriff davon, daß jedes Vermögen sein specielles Organ habe.

So war Gall's Auffassung im Wesentlichen neu; und was davon nicht neu war, kam grade zeitgemäß. Selbst Flourens, der unbeugsame Gegner der Phrenologie, giebt zu, Gall habe eine schwankende Ansicht zur Entscheidung gebracht: „La proposition, que le cerveau est le siège exclusif de l'âme n'est donc pas neuve, n'est donc pas de Gall; elle était dans la science avant qu'eût paru sa doctrine. Le mérite de Gall, et cui même n'est pas un médiocre mérite, est d'en avoir mieux compris qu'aucun de ceux qui l'avaient précédé toute l'importance, et de s'être devoué à la démontrer. Elle était dans la science avant Gall; on peut dire que depuis Gall elle y règne." *) Die also Gall's eigenthümliche Hypothese verwerfen, nämlich daß er jedem Vermögen ein bestimmtes Centralorgan anweist (eine Hypothese,

*) Flourens, De la phrénologie, 1863, p. 20.

die Prochaska nur unbestimmt erfaßt hatte)*), müssen doch die Wichtigkeit seiner Beweisgründe zur Feststellung der organischen Abhängigkeit des Geistes vom Gehirn zugestehn. Daß dies nöthig war, kann man ferner an dem Widerwillen sehn, womit noch immer die Metaphysiker sie anerkennen. So versichert Sir William Hamilton kühn, „die Geistesphilosophie finde keinen Beistand in der Untersuchung des Nervensystems, und die Lehre oder Lehren, welche sich auf den angenommnen Parallelismus des Gehirns und des Geistes gründeten, sind, so weit als die Beobachtung reicht, völlig haltungslos**). Wenn ein solcher Mann, der mit der Physiologie nicht unbekannt ist, seinen Zuhörern diese Unabhängigkeit der geistigen Erscheinungen lehren konnte, so brauchen wir uns nicht zu wundern, daß Jeffrey, der in der positiven Wissenschaft gänzlich unwissend war, in seinem Angriff auf die Phrenologie in der „Edinburgh Review“ eine ähnliche Stellung einnehmen konnten: „Die Wahrheit ist, wir nehmen keinen Anstand es zu sagen, es ist nicht der geringste Grund zur Annahme vorhanden, daß der Geist je durch die Thätigkeit stofflicher Organe wirkte, ausgenommen in der Wahrnehmung materieller Gegenstände oder in den spontanen Bewegungen des Körpers, den er bewohnt; und diese ganze Wissenschaft beruht auf einer Fordrung oder Annahme, wofür es

*) Prochaska hat einen kurzen Abschnitt, betitelt: „Liegen die verschiednen Theile der Intelligenz in verschiednen Abtheilungen des Gehirns?“ Die Frage zu beantworten wird nicht unternommen. Das Weitre wird zeigen, wie unbestimmt Prochaska's Ansichten waren: „Es ist keineswegs unwahrscheinlich, daß jede Abtheilung der Intelligenz ihr eignes Organ im Gehirn zugetheilt bekommen hat; so daß eins für die Wahrnehmungen, ein andres für den Verstand, und wahrscheinlich Andre für den Willen, die Phantasie und das Gedächtniß sind. Dissertation über das Nervensystem, Englisch von Laycock und daselbst p. 447.

**) Hamilton, Lectures on Metaph. I, p. 264. S. 404 beschränkt er dies allerdings dahin: „Der Geist in seinen niedern Thätigkeiten und Affecten ist unmittelbar von dem Zustande des Nervensystems abhängig, und im Allgemeinen ist die Entwicklung des Gehirns bei den verschiednen Thiergattungen [also nicht beim Menschen?] ihrer Intelligenz entsprechend.“

weder einen Schein des Beweises, noch einen Schein des Grundes giebt." *) Es grenzt an Grausamkeit, zwei solche Stellen aus zwei solchen Schriftstellern anzuführen; das Angeführte beweist aber, wie nothwendig Gall's Arbeiten waren.

Auch zeigt einige Kentniß der Geschichte der Anatomie, wie nothwendig Gall's neue Methode der Anatomie des Gehirns war. Nur Eine Stelle aus seinem Gegner Flourens, um das zu beweisen. „Je n'oublierai jamais l'impression que j'éprouvais la première foi que je vis Gall disséquer un cerveau. Il me semblait que je n'avais pas encore vu cet organe." **) Hier ist nicht der Ort, Gall's Anatomie zu erörtern oder zu kritisiren. Ich wünsche nur auf seine großen Verdienste, eine neue Methode der Forschung eingeleitet zu haben, aufmerksam zu machen. Hier wie anderswo, müssen die Resultate, die er selbst erreicht, nur als vorläufige Andeutungen, nicht als Entdeckungen genommen werden.

Dieselbe Bemerkung gilt für die fruchtbaren Winke, wodurch er Psychologie und Biologie zu verbinden suchte. Er hatte allerdings von beiden nur sehr unvollkommne Ideen; dennoch war sein Gesichtspunkt umfassend und im hohen Grade wissenschaftlich. So lange er sich auf der Höhe dieses Gesichtspunktes erhält und das ganze Gebiet wie ein Panorama ins Auge faßt, ist er bewunderswürdig. Wenn er ins Einzelne geht, stolpert er.

Er erkannte und drückte den Gedanken klar aus, das größte Hinderniß für psychologische Forschung sei die fehlerhafte Gewohnheit, die menschliche Natur aus der Reihenfolge der Thiere herauszureißen und sie von den Gesetzen zu befreien zu suchen, die das Thierleben beherrschen. „Wir können," sagt er (aber dies ist ein Irrthum), „ohne Uebelstand die Verhältnisse des Menschen zur unorganischen Welt vernachlässigen; aber es ist unmöglich endlose Verwirrung zu vermeiden, wenn wir nicht die Functionen unterscheiden, welche der Mensch mit den Pflanzen, und die, welche er mit den Thieren gemein hat: da die letzteren

---

*) Angef. von George Combe: Philos. applied to Painting and Sculpture 1855, p. XIII.

**) Flourens, op. cit. p. 180.

offenbar die Functionen des Nervensystems sind." *) Da er fand, daß die Thiere ein Nervensystem haben, welches in allen wesentlichen Stücken mit dem des Menschen identisch ist und da er ferner fand, daß die Thiere Triebe, Neigungen und Intelligenz besitzen, welche den Vermögen des Menschen ähnlich, wenn nicht dieselben sind; so fragte er mit Recht, ob wir nicht bei der Untersuchung der Natur und der Vermögen des Menschen die der Thiere in Betracht ziehn sollten? „Sollte der Mensch, sofern er Thier ist, von der übrigen lebenden Natur isolirt sein? sollte er von organischen Gesetzen beherrscht werden, die von denen verschieden wären, welche die Eigenschaften und Fähigkeiten des Pferdes, des Hundes und des Affen leiten?" **) Diese hier verspottete Ansicht wurde wirklich von Metaphysikern gehegt, die lange Abhandlungen über den Geist als ein isolirtes Wesen, von allen physischen Gesetzen losgelöst schrieben, „der seine Functionen durch sich selbst ausübte, und sich des Körpers höchstens als eines Mittels „zum Verkehr mit der Welt bediente".

Seine Beweisführung ist überall siegreich. Er sagt: Wenn unsre moralischen und intellectuellen Vermögen von organischen Bedingungen unabhängig sind, so brauchen wir uns mit dem dem Gehirn und dem Nervensystem keine Mühe zu geben. Der Mensch ist von dem Bereich der Beobachtung außer als natürliches Wesen ausgeschlossen. „Wenn ich andrerseits eine wesentliche Beziehung zwischen der Ausübung der moralischen und intellectuellen Kräfte und seiner Organisation nachweisen kann, so folgt, daß die Untersuchung der organischen Bedingungen der wichtigste Gegenstand ist, der den Physiologen beschäftigen kann; und wenn ich nachweisen kann, daß diese organischen Bedingungen das Gehirn und seine Theile sind, so erblicken wir die Möglichkeit einer Wissenschaft der Gehirnfunctionen, die uns alle Organe kennen lehrt, welche bei der Manifestation all' unsrer Neigungen, Gefühle und Vermögen angewendet werden." ***)

---

*) Gall: Fonctions du cerveau I, 22.
**) Ibid. p. 48.
***) Ibid. p. 189.

Die Aufgabe ist eine delikate und schwierige. Außer ihrer innewohnenden Schwierigkeit, wird sie von metaphysischen Vorurtheilen umdüstert. „Jeden Augenblick suchen die Metaphysiker den Fortschritt der Naturforscher aufzuhalten und im Allgemeinen muß man ihnen die Unwissenheit zuschreiben, in der man sich noch über die wahre Natur des Menschen befindet." *) Die Herren Professoren suchten nach „dem Sitz der Seele", der bald in Einem, bald in einem andern Theile sein sollte. „Statt einfach nach den Phänomenen zu suchen, beschränkte man sich, wie das noch im Gebrauch ist, auf philosophische Spitzfindigkeiten und erschöpfte sich in Untersuchungen über die innerste Natur der Seele." Die Einheit der Seele und des Leibes, die Möglichkeit einer vermittelnden Thätigkeit; die Frage, ob Empfindungen und Ideen die Folge von Eindrücken auf das Gehirn seien und ob sie dort Spuren und Abbilder von sich zurückließen; das waren die Hauptgegenstände der Erörterung. Sie wurden alle beseitigt, als das Studium der Gehirnfunctionen begann.

Gall studirte nicht nur das Gehirn beim Menschen, sondern seine Entwicklung in der Reihenfolge der Thiere, und damit die Entwicklung seiner Triebe, Neigungen und Vermögen. Er wußte daß einer solchen Methode der gefürchtete Vorwurf des Materialismus gemacht werden würde; da er jedoch den Materialismus verwarf, so ließ er sich durch ein entstellendes Geschrei nicht schrecken. „Wenn ich sage, die Ausübung unsrer Vermögen hängt von materiellen Bedingungen ab, so meine ich nicht, daß unsre Vermögen ein Product des Organismus seien; das hieße die Bedingungen mit den wirkenden Ursachen verwechseln." **) In einem eignen Abschnitt, den er dieser Anklage des Materialismus widmet, sagt er: „Ich habe immer gesagt, daß ich die Natur der Seele sowohl, als des Körpers ununtersucht lasse und nie versuche das Wesen ihrer Vermögen zu erklären. Ich beschränke mich auf Erscheinungen". ***) Die Erscheinungen, welche sich bei Thieren und Menschen darboten, suchte

*) Gall, fonctions du cerveau II, 4.

**) Ibid. I, 189.

***) Ibid. 228 etc., der ganze Abschnitt ist lesenswerth.

er mit ihren materiellen Bedingungen zusammenzubringen; und der Versuch war in hohem Grade wissenschaftlich, obgleich, wie wir sehen werden, seine Resultate nicht grade sehr gelungen waren.

3. Gall's Methode.

In der obigen Aufzählung der Beiträge zu einer wirklichen Psychologie sind die Hauptelemente der Gall'schen Methode angedeutet worden. Was wir hier zu thun haben ist, diese Elemente zusammen zu stellen und bestimmter den Werth hervorzuheben, der seiner Auffassung zukommt. Der Gesichtspunkt ist von Bedeutung. In seiner Anschauung der Psychologie als eines Zweigs der Biologie, die also allen biologischen Gesetzen unterworfen ist und nach biologischer Methode betrieben werden muß, kann man sagen, hat er der Wissenschaft ihre Grundlage gegeben.

Welches waren die Mittel der Forschung, die ihm die Biologie darbot? Es waren zoologische Beobachtungen erläutert durch anatomische, physiologische und pathologische Thatsachen. Die Erscheinungen, die sich bei Thieren und Menschen zeigten, wurden verglichen und classificirt; jedes elementare Vermögen wurde einem bestimmten Organe zugetheilt; und dies Organ wurde durch sein regelmäßiges Vorhandensein, wenn die Erscheinung vorhanden war, und durch sein Fehlen, wenn die Erscheinung fehlte und durch seine Verletztheit bei Unregelmäßigkeit der Erscheinungen als das Organ des Vermögens angezeigt.

Es gab noch einen, und zwar einen nicht zu verachtenden Weg der Forschung, den aber Gall bei Seite setzte, nämlich: die subjective Analyse. Sie ist so nothwendig, daß einige Psychologen, die sonst von der Wichtigkit der biologischen Untersuchung ganz durchdrungen sind, behaupten, die Psychologie müsse zu einer besondern Wissenschaft erhoben, und vornehmlich dieser Analyse unterworfen werden. Ich werde sogleich die Folgen andeuten, welche Gall's Vernachlässigung dieses Weges mit sich brachte. Es ist der einzige ernsthafte Mangel in seiner allgemeinen Auffassung der Methode.

Der oberflächlichste Blick auf diese Methode muß ihre Neuheit

ihre Bedeutung und ihre außerordentliche Tragweite klar machen. Ihre Neuheit bestand in ihrer Bestimmtheit. Was vorher nur unbestimmt als nützliches Mittel der Forschung erkannt und mit mehr oder weniger Erfolg angewendet worden war, fand er unumgänglich und einer systematischen Zusammenstellung bedürftig. Die Beziehungen der physischen und moralischen Welt, der Einfluß des Körpers auf den Geist, und des Geistes auf den Körper waren so unbestimmt hin erkannt, und von Cabanis sogar ein Versuch gemacht worden, sie zu systematisiren; auch das allgemeine Verhältniß des Nervensystems zu den geistigen Functionen war erkannt worden. Aber Niemand hatte eine bestimmte Darlegung derselben unternommen. Niemand hatte es unternommen, den geheimnißvollen Mechanismus physischer und moralischer Erscheinungen zu entschleiern. In der Erfahrung von Aerzten waren verschiedne auffallende Thatsachen bemerkt worden, welche zeigten, wie der Einfluß einer Idee ein physisches Resultat analog dem, das durch ein physisches Agens bewirkt wurde, hervorbringt. Der Glaube, eine Abführung eingenommen zu haben, wirkte auf empfindliche Kranke, obgleich die eingegebene Pille nur aus Brod gemacht war; der Schreck, aus Versehn ein Brechmittel eingenommen zu haben, brachte, wie man wußte, heftiges Erbrechen hervor, wo kein Brechmittel, das stärker als reines Wasser gewesen wäre, wirklich eingenommen war; ja, der Schmerz eines bloß gelegten Nerven in einem angegangnen Zahn verschwand bekanntermaßen in gewissen Fällen, sobald der Kranke ins Zimmer des Zahnarztes trat. Solche Fälle, und sie waren zahllos, wurden ruhig damit abgethan, daß man sie der Phantasie zuschrieb. Man hätte sie ebenso gut der Differenzial-Rechnung zuschreiben können.

So leicht wird eine Redensart anstatt eines bestimmten Begriffs gebraucht. Unter welchen Bedingungen der Structur die Phantasie auf die Eingeweide oder die Zähne wirken sollte, d. h. welche Theile des physischen Organismus durch das Phantasiebild in Bewegung gesetzt werden sollten, darnach fragte Niemand. Die Phantasie war autokratisch und von allen Bedingungen befreit. Diese naiven Metaphysiologen, welche die Phantasie auffaßten als ein vollkommen freies Agens, unbelästigt durch

materielle Bedingungen, und fähig, überall zu wirken, weil sie eine Bewohnerin von Nirgendsheim war (als geistig konnte sie keine Localität haben), brauchten keinen besondern Mechanismus zur Hervorbringung von Resultaten zu entdecken. Physiologen hingegen, die eine wissenschaftliche Erklärung suchten, und glaubten, daß jede Thätigkeit des Nervensystems unter bestimmten Bedingungen und durch einen bestimmten Mechanismus stattfände, wollten sich bei einer sinnlosen Redensart nicht beruhigen, sondern den Weg aufzeigen, auf dem die Phantasie auf die Zähne wirkte und den Schmerz vertrieb, auf die Eingeweide, und Brodpillen in Abführungsmittel und unschuldiges Getränk in Brechmittel verwandelte.

Zwar machte Gall keinen Versuch, diesen Mechanismus des geistigen und physischen Hergangs zu entdecken, auch war seine physiologische Kenntniß nicht genau genug, um einen solchen Versuch zu rechtfertigen. Aber er versuchte, bestimmte Vorstellungen von dem geistigen Mechanismus an die Stelle der unbestimmten Allgemeinheiten zu setzen, die unter den Gelehrten im Umlauf waren; er begnügte sich nicht damit, dem Nervensystem im Allgemeinen geistige Vermögen zuzuschreiben, er versuchte zu zeigen, welcher Theil des Nervensystems bei jedem bestimmten Vermögen im Spiel wäre. Der Versuch schlug fehl, aber er war einer von den Keim-Begriffen, welche die Wissenschaft bereichern. Die Hypothese hielt die Verification nicht aus; aber es war eine aufklärende Hypothese, weil sie bei der Zusammenfassung bekannter Thatsachen und bei der Aufstachelung der Forschung sich dem Prozeß der Verifizirung unterwerfen ließ. Comte vergleicht Gall's Hypothese mit der von Descartes. Obgleich die „Wirbel“ durch die Wissenschaft verworfen wurden, dienten sie doch einem vorläufigen Zweck von großem Werthe. „En effet, par les tourbillons, Descartes arrachait la constitution du monde aux agents surnaturels, à la métaphysique, aux entités; posant le véritable problème, il le resolvait hypothétiquement;“ *) ebenso rettete Gall das Problem der geistigen Functionen vor der

*) Littré: Auguste Comte et la Philos. positive, 1863, p. 542.

Metaphysik, und machte es zu einem biologischen. Noch lehrreicher ist der Vergleich, den Comte zwischen Gall und Broussais anstellt. Zu einer Zeit, wo Fieber als wesentliche Krankheiten, als krankhafte Wesenheiten, deren Verlauf mit den Zuständen des lebenden Körpers nichts zu thun hätte, betrachtet wurden, sah Broussais in genialer Anschauung, daß die Pathologie ein besonderer Fall der Physiologie sein müsse, daß Krankheiten abnorme Zustände normaler Functionen wären. Er stellte daher die Hypothese auf, alle Fieber wären nichts als verschiedene Formen von Entzündungen des Kanals der Eingeweide. Die Hypothese erwies sich als falsch; die Wissenschaft hat sie verworfen; aber das Prinzip war richtig und die Wissenschaft hat es bestätigt.

Gall's Hypothese hat ihre Grundlage in den 3 Sätzen: 1) daß die geistigen Vermögen Thätigkeiten der Hirnorgane sind. 2) daß die Psychologie ein Zweig der Biologie ist, und 3) daß jeder Versuch, die geistige Organisation von der physischen zu trennen, und sie als zwei unabhängige Factoren zu behandeln, irre leiten muß. Man war gewohnt gewesen, geistige und Lebenserscheinungen zu trennen und sie gesondert zu studiren. Gall folgte der Regel der Wiederherstellung (Band I, S. 82, § 54), welche die Nothwendigkeit vorschreibt, die psychologische Analyse durch die physiologische zu vervollständigen. Seine Hypothese auf dieser Basis war, daß es 27 moralische und intellectuelle Vermögen gebe, daß jedes von ihnen einen bestimmten Theil der Windungen des großen und kleinen Gehirnes zu seinem Organ habe. Diese Seite seiner Hypothese ist die Phrenologie. Da die äußere Formirung des Schädels sich nach der Bildung des Gehirns richtet, so werden die Organe schließlich sowohl nach Lage und Umfang durch die Topographie des Schädels bezeichnet: Dies ist die Cranioscopie.

Wir haben hier nur die Methode im Auge, es würde also unsere Erörterung stören, wenn wir uns jetzt mit der Prüfung einer Hypothese aufhalten wollten, die später unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen wird. Ich will nur die ungemeine Schwierigkeit und den Umfang der Forschungen andeuten,

welche die Hypothese erforderte. Das wird zeigen, wie voreilig und unverständig Gall's Nachfolger gewesen sind, wenn sie nicht sofort anerkannten, daß die Hypothese wesentlich nur versuchsweise gemacht war, welche sie blindlings als eine endgültige Theorie angenommen haben. Es war natürlich, daß Gall selbst keine Zweifel hegte, und sich im Besitz aller zu seinem System erforderlichen Kenntniß wähnte. Aber seine Nachfolger haben selbst noch größere Zuversicht gezeigt, was nur beweist, wie wenig sie in der Biologie unterrichtet, und wie wenig von dem Geiste wissenschaftlichen Zweifels durchdrungen waren.

Die Phrenologie läßt sich als eine Physiologie des Gehirns betrachten, oder als eine Kunst, den Charakter vermittelst des Schädels zu erkennen, d. h. als „Cranioscopie". Ich sehe, daß Gall seine Lehre als Beides auffaßte, und wenn seine Physiologie richtig ist, so müssen die Andeutungen seiner Cranioscopie allerdings ebenfalls angenommen werden; obwohl es vollkommen denkbar ist, daß seine Phrenologie ein Haufen Irrthümer und seine Cranioscopie doch voll empirischer Wahrheit sein mag. Ich sage nicht, daß die Cranioscopie wahr ist; noch behaupte ich, daß Physiognomik oder Chirognomik wahr ist. Aber wir können uns vorstellen, daß die Beobachtung des Zusammentreffens äußrer Form und geistiger Anlage eine gewisse empirische Genauigkeit erlangen mag, welche zur Aufstellung einer Kunst ausreicht; und von der Wahrheit oder der Irrthümlichkeit der Physiologie des Gehirns, die damit verbunden ist, ganz unabhängig ist. So kann auch Lavater's Physiognomik wahr gewesen sein, obwohl seine Physiologie absurd war.

Die Phrenologie läßt sich so von der Cranioscopie sondern und für sich betrachten. Jede hat ihre eigenthümlichen Beweisgründe, obwohl sie sich gegenseitig erläutern. Ueber die Cranioscopie brauchen wir jetzt nichts weiter zu sagen, als daß Gall's Methode sich bei dieser Forschung durch Umfang und Scharfsinn auszeichnete; sowohl in der Auswahl seiner Thatsachen, als in dem Umfang seiner vergleichenden Sammlung zeigte er das Talent und die Geduld eines Forschers. Ich sage nicht, er sei nicht von seiner Hypothese beeinflußt worden. Ich sage nicht, er habe

seine Thatsachen immer genau ausgelegt oder widersprechendes Zeugniß unparteiisch erwogen. Gall war ein Mensch. Aber wir müssen bei alledem zugestehen, daß eine so große Sammlung von zoologischen, pathologischen und psychologischen Thatsachen niemals von Einem, der diesen schwierigen Gegenstand untersucht, gesammelt worden war. Außerdem waren sie meistentheils solche Angaben, die eine Verifizirung zuließen.

Mit der Phrenologie ist es anders. Sie will eine Physiologie des Gehirns sein; und gerade die Methode, deren Einführung Gall zum Ruhme gereicht, besteht auf eine so ausgedehnte und umfassende Erforschung biologischer Thatsachen und Gesetze, daß jede Hypothese einfach als solche, d. h. als ein Versuch, die Thatsachen einigermaßen in Ordnung zu bringen angesehen werden muß, bis die Gesetze der Nerventhätigkeit positiv erkannt, und die Function jedes Organs außer Zweifel gesetzt worden ist. Gall stellte eine aufklärende Hypothese auf. Diese mußte verifizirt werden. Die neue Physiologie des Gehirns mußte anatomisch, physiologisch, pathologisch, zoologisch geprüft werden. Was war die Folge? Wer bisher richtig gefolgt ist, wird sehen, daß ich Gall's Genie nicht unterschätze, wenn ich behaupte, seine Physiologie des Gehirns sei mit den Entdeckungen der neuern Wissenschaft ganz unvereinbar, und daß alle seine Behauptungen, sofern wir sagen können, daß wir von dem Nervensystem irgend etwas wissen, vollkommen irrthümlich sind. Hierüber später mehr.

Gall war voreilig. Er konnte nicht anders. Seine Hypothese konnte auf die langsamen Aufschlüsse der Wissenschaft nicht warten. Sie war ein mächtiger Stachel für die Wissenschaft, und vor der Hand verband er die damals bekannten Thatsachen. Gall war der Keppler der Psychologie. Seine Schüler geben ihn für einen Newton aus. Wahrscheinlich in Folge dieses Vertrauens auf ihren Lehrer finden wir einerseits jeden Phrenologen seit Gall, Spurzheim und Vimont ganz mit Cranioscopie beschäftigt (Manche sprechen sogar mit Verachtung von Anatomen und Physiologen); andrerseits finden wir sie sehr eifrig in Beibringung physiologischer und pathologischer Zeugnisse, so oft diese ihren Gesichtspunkten günstig sind, und hören sie zuversicht-

lich behaupten, Phrenologie sei die einzig wahre Physiologie des Nervensystems, — eine Versicherung, die ich gern wiederhole, wenn sie nur etwa so verändert wird: „Die Phrenologie strebt dahin, die wahre Physiologie des Nervensystems zu werden, und wenn diese Physiologie vollendet ist, so wird es auch die Phrenologie sein.“ Aber vor der Hand bekennt die Physiologie, daß sie unvollendet, daß sie in ihrer Kindheit ist, während die Phrenologie den Anspruch macht, vollständig, ganz ausgerüstet und ganz ausgewachsen zu sein. Genau genommen ist gerade dieser Anspruch eine Verurtheilung der Phrenologie, wie sie jetzt verstanden wird. Die Anmaßung, ein vollkommnes, oder nahezu vollkommnes System zu sein, schließt sicherlich eine tiefe Unwissenheit des Gegenstandes ein, ein gänzliches Mißverständniß des verwickelten Problems, welches sie gelöst haben will. Zu einer Zeit, wo die Wissenschaft es schwierig findet, das Problem drei gravitirender Körper zu lösen, wollen die Phrenologen keine Schwierigkeit in der Berechnung des Ergebnisses so complicirter Kräfte finden, als die sind, welche einen Charakter ausmachen; zu einer Zeit, wo das Nervensystem eingestandner Maßen von Allen, die es studirt haben, für äußerst dunkel erklärt wird, wird angenommen, daß die geistigen Functionen des Systems festgestellt wären; zu einer Zeit, wo die Physiologie so reißend schnell fortschreitet, daß alle zehn Jahre die meisten Bücher veralten, bleibt eine Psychologie, die selbst gesteht, daß sie sich auf diese fortschreitende Wissenschaft gründet, unbeweglich!

Gall war auf dem richtigen Wege, als er sein erstes großes Werk Anatomie und Physiologie des Nervensystems nannte*). Seine Nachfolger haben diesen Pfad verlassen. Trotz seiner ausdrücklichen Erklärungen, das Studium der Organe und der Functionen müsse Hand in Hand gehen, und daß er also seine Arbeiten nur als die Basis eines Versuchs zu einem vollkommnern

*) Er sagt: „Quiconque est convaincu que la structure des parties du cerveau a un rapport nécessaire et immédiat avec leurs fonctions, trouvera qu'il est naturel de réunir ces deux objects l'un a l'autre, en les considérant et en les traitant comme un seul et même corps de doctrine.“ — Anat. et Phys. préf. XXV.

Werke betrachtet wissen wolle*); trotz dieser Erklärung und aller wissenschaftlichen Ueberlegung haben seine Nachfolger die Physiologie über die Cranioscopie vernachlässigt, und der Erfolg dieser Vernachlässigung ist ein zweifacher gewesen; 1) seit Gall und Spurzheim hat die Phrenologie keinen Schritt vorwärts gethan; 2) alle ausgezeichneten Physiologen Europa's, die sich dem Studium des Nervensystems gewidmet haben, verwerfen einstimmig eine Theorie, die mit der Entwicklung der Wissenschaft nicht Schritt hält. Es wird den Phrenologen leicht, die einstimmige Opposition der Physiologen unbeachtet zu lassen, sie dem Vorurtheil zuzuschreiben, oder daß man die Phrenologie nicht ordentlich studirt habe; aber ein Unparteiischer sieht leicht, daß diese Opposition vornehmlich auf dem Widerstreit der Thatsachen der Phrenologen mit denen, welche die Wissenschaft bisher verzeichnet hat, beruht. Hätten die Phrenologen sich mit den allmäligen Entdeckungen der Physiologen bekannt gemacht, so würden sie bemerkt haben, daß etwas mehr als Vorurtheil im Werk ist, wenn alle bedeutenden Nervenforscher, wie Serres, Flourens, Majendie, Leuret, Longet, Lélut, Lafargue, Baillarger, Müller, Valentin, Gratiolet, Vulpian, Wagner und Schiff, sich gegen die Phrenologie erklären; obgleich jeder von ihnen die Wichtigkeit der Gall'schen anatomischen Methode sehr gern zugiebt und alle Resultate, zu denen Gall gelangte, wenn sie sich bestätigen lassen, gern annimmt. Autoritäten sind keine Gründe; aber Einstimmigkeit über diesen Punkt ist nicht ohne Grund. Ich bin nicht geneigt, eine Lehre nach der Menge von Namen zu schätzen, die sie auf ihrer Seite hat; aber hier stimmen Physiologen, die zu den entgegengesetzten Schulen gehören, in der Verwerfung von Thatsachen ebenso sehr, als von Lehren, die Gall vorgetragen, überein; und dies ist um so auffallender, weil fast kein einziger Name von Auszeichnung auf der andern Seite steht. Ich tadle die Phrenologen nicht, daß sie die Physiologie durch ihre Arbeiten nicht gefördert; aber ich mußte die Folgen davon andeuten, daß sie dem von Gall zuerst betretnen Wege nicht gefolgt und sich

*) Vergleiche seine Anatomie du Syst. nerveux, I, p. 95 u. 271.

in die bloße Cranioscopie verirrt haben. Die Vernachlässigung, worüber sie sich beklagen, kommt lediglich daher, daß sie eine rohe Skizze als vollkommne Wissenschaft vortragen, und daß sie hinter der Wissenschaft ihrer Zeit zurückbleiben. Sie können keinen Widerspruch ertragen, und darum schließen sie ihre Augen vor den Schwierigkeiten; sie können ihre Prinzipien mit denen der Physiologie nicht in Einklang bringen, und darum vernachlässigen sie Einwürfe als „bloße Theorie" und ziehen sich auf ihre „wohlbegründeten Thatsachen" zurück.

Diesem Umstande muß man nicht aus dem Wege gehn. Gall's Verdienst ist, die Psychologie zu einem Zweige der Biologie gemacht zu haben. Man muß ihm nicht zu gleicher Zeit eine Revolution zu Gute rechnen und dabei von ihren Folgen freisprechen. Er nahm nicht nur den Standpunkt der Phrenologie ein, sondern erklärte auch nachdrücklich, seine Schädeluntersuchungen für nothwendig um durch Beobachtung zur Kenntniß der Functionen der verschiednen Theile des Gehirns zu gelangen*). „Mais on affecte d'ignorer la physiologie", klagt er, „et de ne connaître nous et nos travaux que sous le point de vue de cranioscopie de cranioscopes." Mit Recht zürnte er Gegnern, welche durch Witze gegen die Cranioscopie die öffentliche Aufmerksamkeit von seinen wirklichen Untersuchungen abzulenken suchten. Und Broussais wies, als er sein Schüler wurde, selbst den Namen der Psychologie zurück. „Non, messieurs, la phrénologie n'est point un système de psychologie: nous ne devons pas admettre dans cette enceinte des qualifications qui suggèrent des théories hypothétiques. La phrénologie est la physiologie du cerveau; voilà quelle doit être la véritable acception de ce mot."**)

Allerdings — und dies gereicht Gall's Nachfolgern einiger Maßen zur Rechtfertigung — sofern die Cranioscopie wirklich der Ausgangspunkt und das Mittel zur Verification seiner Hypothese war, legte er großes Gewicht auf sie, und versicherte, „ihr verdankten wir eine Physiologie und folglich den wesentlichsten

---

*) Fonctions du Cerveau II, p. 33.

**) Broussais: Cours de Phrénologie. 1836. p. 2.

Theil der Pathologie des Gehirns." Und fügt diesen naiven und befremdenden Satz hinzu*): „Es ist kein andres Mittel möglich, um die Functionen der Gehirnorgane zu entdecken; alle andern dienen höchstens dazu, das zu bestätigen, was durch Betrachtung des Schädels entdeckt worden ist."

Diese Bemerkung zeigt, was jeder Biologe in Gall sogleich finden wird, daß er äußerst unvollkommne Ansichten von der Physiologie und ihrem Studium hatte. Daß eine Betrachtung der verschiednen Formirung des Schädels zu einer Kunst führen könne, den Charakter zu erkennen, ist begreiflich, daß sie aber zu der Entdeckung von Functionen der Nervenmasse führen könne, für die der Schädel die beschützende Wölbung bildet, selbst wenn die Gestaltungen mit vollkommner Genauigkett die Formen dieser Massen darstellten, ist für einen Physiologen sicherlich unbegreiflich. Und Flourens versichert mit vollkommnem Recht: „Gall habe uns zwar eine Anatomie des Gehirns gegeben, aber seine Physiologie nicht einmal geahnet. Seine Phrenologie sei höchstens eine Psychologie, keine Physiologie."*) Gall sah zwar scharfsinnig genug die Unmöglichkeit, Functionen durch die bloße Besichtigung der Organe zu entdecken; begnügte sich aber mit einfacher Besichtigung und nahm nicht ein einziges Mal das unentbehrliche Mittel des Experiments zu Hülfe. „Jahrhunderte lang", sagt er, „hat man die Sehnen und Bänder mit den Nerven verwechselt, und die Organisation des Herzens hat die Anatomen so wenig zur Kenntniß seiner Functionen geführt, daß die Arterien als lufthaltige Röhren betrachtet worden sind***). Ganz wahr; und wozu führt es? Offenbar zu der Nothwendigkeit die Function durch das Experiment zu bestimmen, wo die Beobachtung sie nicht aufweist. Und doch war gerade dies die Folgerung, welche Gall nicht annahm. Er experimente nie selbst und beachtete die Experimente Andrer nicht; er hatte in der That keine andere Verfahrungsart, die Function zu bestimmen,

*) Fonctions II, 35.
**) Flourens, Op. cit. p. 188.
***) Réponse au rapport de M. Cuvier. p. 245.

als die äußerst trügerische Beobachtung des Zusammenfallens von Gestaltung und Charakter. Seine Lehre erforderte eine anatomische Demonstration des wichtigen Satzes, daß das Gehirn ein Apparat von Organen sei. Jedes dieser Organe bedurfte einer Bestimmung. Unglücklicher Weise war aber die Wissenschaft nicht hinlänglich vorgerückt, um ihm das nöthige Material zu liefern, und er war in der biologischen Wissenschaft zu unvollkommen bewandert, um einen bestimmten Begriff davon zu fassen, was ein Organ ausmachte.*)

Die Windungen des Gehirns, welche Gall in verschiedne Fächer abtheilte, von denen jedes das Organ eines bestimmten Vermögens sein sollte, sind in Wirklichkeit nicht mehr von einander unterschieden, als verschiedne Falten eines Stückes Sammet; und ein wenig Ueberlegung zeigt die Absurdität der Annahme, daß Ein Theil dieses Sammets bloß wegen seiner oberflächlichen Lage mit Eigenschaften begabt sein sollte, die von denen eines andern Theils verschieden sind. Das Gewebe, aus denen die Windungen bestehen, ist in allen seinen Falten durchaus dasselbe; und daß die bloße Form der Windung mit dem Wesen der psychischen Vermögen durchaus nichts zu thun hat, ist nicht nur à priori einleuchtend, sondern auch à posteriori durch die Existenz dieser Vermögen in Thieren mit Gehirnen ohne Windungen bewiesen. Darüber sogleich mehr.

Gall's unvollkommner Begriff von Organ und Function hinderte ihn daran, gewahr zu werden, daß dieses Verfahren, die Function zu bestimmen, sehr trügerisch sei. Was würde er von einen Physiologen gesagt haben, der, weil er gehört, die Leber bilde Galle und Zucker, nun die Gallenbildung dem einen Leberflügel und die Zuckerbildung dem andern zuschriebe, ohne

---

*) „Aussi tous les anatomistes ont-ils, à juste titre, traité une telle distribution comme arbitraire et désordonnée, puisque n'étant assujétie à aucune notion rigoureuse de philosophie anatomique sur la différence réelle entre un organe et une partie d'organe, elle comporte des subdivisions en quelque sorte indéfinies, que chaque phrénologue semble pouvoir multiplier à son gré.“ Comte, Cours de Philos. positive III, p. 819.

daß eine Unterschied der Structur bemerkt worden wäre? Oder von Einem, der den verschiednen Abtheilungen der Nieren so verschiedne Functionen zuschreiben wollte, als er den verschiednen Windungen des Gehirns zuschreibt? Es ist ganz richtig, aus der bloßen Besichtigung eines Organs läßt sich kein Begriff von seiner Function fassen; und diese Wahrheit hat Phrenologen, die keine Physiologen sind, gegen die Nothwendigkeit blind gemacht, daß man dennoch immer die Anatomie zur Basis jeder physiologischen Analyse machen muß. Keine Besichtigung des Ernährungskanals könnte uns offenbaren, daß seine Function die Verdauung wäre. Nichtsdestoweniger ist die Function der Verdauung nur verständlich nach einer strengen Analyse der verschiednen Prozesse, im Munde, im Magen und in den Eingeweiden, und zum Verständniß einer jeden von diesen müssen wir jeder Drüse ihre specifische Absonderung und jeder Absonderung ihre specifische Wirkung zuschreiben. Ein Physiologe, der die Erklärung der Verdauung auf irgend eine andre Weise versuchen wollte, würde mit Recht von jedem guten Biologen in Europa verachtet werden. Wenn die Phrenologie die Physiologie des Nervensystems ist, so muß sie Gall's annähernde Methode für eine strenger wissenschaftliche aufgeben; und wie Auguste Comte mit Recht bemerkt, ehe die Phrenologen sich unter die Männer der Wissenschaft rechnen können, müssen sie „durch eine Reihe directer anatomischer Arbeiten die fundamentale Analyse des Gehirnapparats wieder aufnehmen, und vor der Hand von aller Idee an Functionen absehen.“ *)

4. Anwendung der Methode.

Beobachtung von Menschen und Thieren versah Gall mit Materialien, aus denen er eine rohe Skizze der geistigen Erscheinungen entwarf. Sie war mangelhaft genug, hatte aber doch

*) Philosophie positive III, p. 821. Comte ist Gall günstig; man sehe aber seine Bemerkungen über die Vervielfältigung der Vermögen, p. 823.

das große und bleibende Verdienst einer inductiven Grundlage. Statt ein Schema der Vermögen aus einer apriorischen Dichtung über die Natur der Seele, oder die Einfachheit der geistigen Substanz zu deduciren; statt das Schema aus gewissen logischen und psychologischen Ueberlieferungen, statt es aus Wort-Analysen, die alle unsre Vermögen als umgewandelte Sinnen-Eindrücke darstellten, zu deduciren, suchte er auf inductive Weise zu erfahren, was die elementaren Vermögen wären, indem er ausfindig machte, welche von ihnen sich besonders manifestirten. Combe sagt: „Gall war so weit davon entfernt, eine Neigung zur Erfindung einer Theorie zu zeigen, daß in den zerstreuten Thatsachen, die er dem Publikum zuerst vorlegte, ein Mangel selbst der gewöhnlichsten Rücksicht für systematische Anordnung erschien. Er scheint keinen andern Zweck gehabt zu haben, als eine aufrichtige, ungeschminkte Darstellung der Thatsachen zu geben, welche er in der Natur beobachtet hatte; und es der Zeit und weiterer Untersuchung zu überlassen, ihren Werth festzustellen. Sobald jedoch die Beobachtung die große Masse der Thatsachen an's Licht gebracht, und die Functionen der Vermögen mit philosophischem Auge betrachtet worden waren, schien ein System der Geistesphilosophie wie von selbst aus dem bisherigen Chaos hervorzuspringen."*)

Gerade bei dieser Construction des Systems war der Mangel einer subjectiven Analyse am schädlichsten. Beobachtung hatte eine Masse Material geliefert und dieses wurde haftig und unsystematisch aus dem Groben gehauen; es wurde keine Kritik auf die Beobachtungen angewendet, keine Analyse zur Entwirrung ihres Zusammenhangs. Spurzheim und George Combe führten verschiedne Verbesserungen in die Nomenclatur ein, und machten das System etwas weniger ungefügig. Aber Keiner hatte den leisesten Begriff davon, was psychologische Analyse sein sollte, was ihre Mittel, ihre Bedingungen, und welche Probleme sie zunächst zu lösen hätte. Niemand versuchte jemals die höchst wichtige Frage zu beantworten, wie man feststellen solle, ob eine

---

*) Combe, System of Phrenology. 3. Edit. p. 56.

geistige Manifestation das directe Product eines Vermögens oder das indirecte Product zweier oder mehrer Vermögen sei? wie man zwischen Vermögen und Bethätigungsweisen, zwischen elementarer und associirter Bethätigung, zwischen Energie und mitwirkender Energie unterscheiden solle? Kein Schritt über die rohe annähernde Induction hinaus ließ sich thun, so lange diese wissenschaftliche Basis nicht gelegt war. Während also die Metaphysiker behaupteten, Gedächtniß, Urtheil, Aufmerksamkeit und Wille wären elementare Vermögen, behauptete Gall, sie wären nur Bethätigungsweisen jedes Vermögens. Und Auguste Comte sagt in seiner Umbildung des Gall'schen Schema's, sie wären nur mitwirkende Bethätigungen der intellectuellen Vermögen. Wer hat Recht? Offenbar kann die Entscheidung nur von einem klar definirten Prinzip biologischer oder psychologischer Analyse ausgehen, d. h. aus der Zersetzung von Lebenserscheinungen abgeleitet werden (wie wenn der Ernährungs- oder Fortpflanzungstrieb einem bestimmten physiologischen Gesetze zugeschrieben wird), oder sie kann nur aus der Zersetzung psychischer Phänomene entnommen werden (wie wenn ein complicirter Act in seine elementaren Bestandtheile aufgelöst wird).

An ein solches klar bestimmtes Prinzip dachte Gall nicht; er ließ die rohen Andeutungen der Beobachtung für ausreichend gelten; er bemerkte, daß einige Menschen eine Neigung zum Diebstahl haben, und daß diese nicht bei Allen mit gleicher Energie sich äußere; daß diese Neigung aber blindlings und andauernd sich bethätige; und so schloß er denn sofort, es gebe ein specielles Organ für diesen Trieb. Spurzheim war fein genug zu bemerken, daß dieser Trieb weniger speciell und daß Diebstahl nur die Manifestation des Erwerbs-Triebes sei. Ebenso reducirte Spurzheim das Vermögen der Verschlagenheit auf das einfachere des Geheimhaltens, indem er das intellectuelle Element ausschied, welches den speciellen Charakter der Verschlagenheit hergab. Gall hatte ferner bemerkt, daß Manche sich unter ihresgleichen durch ihre Verehrung auszeichneten und schloß daher, daß dies ein ursprüngliches Vermögen wäre. Eine geringe Aufmerksamkeit auf die Erscheinung hätte ihn ihre zusammengesetzte

Natur lehren können. Durch ein unglückliches Zusammentreffen war die Windung des Gehirns, welche Gall diesem Vermögen bei Menschen anwies, außerordentlich hervorstechend beim Schafe. Ein neuerer Phrenolog erklärt dies Zusammentreffen durch die Versicherung, gleiche Organe gäben keineswegs gleiche Functionen bei Menschen und bei Thieren, ein selbstmörderisches Geständniß, welches er so vertheidigt: Wenn wir das geistige Phänomen der Verehrung analysiren, so finden wir, daß es zwei Elemente hat: 1) die abstracte Neigung zur Ehrfurcht, 2) die Vorstellung des Gegenstandes, auf den sie geht. „Tout acte de vénération humaine s'accomplit de cette manière et dérive de l'action combinée de circonvolutions dont plusieurs n'existent pas dans le mouton.“*)

Welche Function hat also dieses Organ im Schaf? Castle glaubt, die Frömmigkeit und Unterwürfigkeit des Schafes entsprängen aus diesem Triebe der Verehrung. Broussais sieht darin die Neigung der Heerde dem Leithammel zu folgen**). Die Erklärung hat etwas für sich, bis wir das Gehirn eines Löwen oder Tigers untersuchen, und auch dort dieses Organ finden. Dazu bemerkt Leuret scherzhaft: „l'organe de la vénération pour ces dernières, il faut en convenir, est un organe parfaitement inoccupé.“***)

Man muß bemerken, daß die Phrenologen die Mitwirkung von Organen bei Hervorbringung von Geisteserscheinungen sehr wohl bemerkt und oft großen Scharfsinn bei ihren Andeutungen solcher Mitwirkungen entwickelt haben. Was sie aber nicht gethan haben, ist, ein Prinzip aufzustellen, wonach man entscheiden könnte, ob eine gegebne Manifestation die directe Function eines Organs, oder das Product verschiedner Organe sei. Daher ihre äußerst fragliche Zulassung von Witz, Idealität, Farbe, Individualität und Eventualität als ursprünglicher Vermögen; während sie andre, die ebenso speciell sind, verwerfen, z. B. Zahlen- und

*) Castle: Phrénologie spiritualiste, 1862, p. 19.
**) Broussais: Cours de Phrénologie.
***) Anat. comparée du Syst. nerveux, 1839, I. p. 568.

Namengedächtniß. Wenn Beobachtung ausreicht, so sollten allerdings die oft beobachteten Thatsachen, daß manche Leute nicht im Stande sind, die wichtigsten Daten zu behalten, z. B. den Geburtstag ihrer Kinder; während Andre sich mit Leichtigkeit an Daten erinnern, die für sie höchst unbedeutend sind — diese sollten dem Organ für Daten einen Anspruch auf Unabhängigkeit geben, da sich dies Vermögen nicht mit mehr Recht der Individualität oder Eventualität zugesellen läßt, als Witz der Vergleichung.

Gall's Kritik der Psychologen ist von Wirkung. Erst zählt er ihre verschiednen und widersprechenden Aufstellungen der elementaren Vermögen auf; dann bemerkt er, ob eine solche Aufstellung 2, 3, 4, oder 7 enthalte, der Irrthum sei immer derselbe, nämlich, daß Abstractionen für Vermögen genommen würden. „Keiner von ihnen bezeichnet einen Trieb, eine Neigung, ein Talent, oder ein bestimmtes moralisches oder intellectuelles Vermögen. Wie können wir durch Sinnlichkeit, Aufmerksamkeit, Vergleichung, Denken, Begehren den Ursprung und die Ausübung solcher Triebe als den zur Fortpflanzung, die Liebe zu den Kindern, Anhänglichkeit, die Talente zur Musik, zur Mechanik, zur Mathematik, zur Poesie u. s. w. erklären?" Man beachte in einer Familie die stark ausgeprägten Anlagen ihrer Mitglieder; Eins ist stolz, das andre unterwürfig, Eins ist streitsüchtig und destructiv, das andre scheu und zuthulich, Eins hat eine unwiderstehliche Neigung zum Stehlen, ein andres Maschinen zu bauen, Eins ist erstaunlich musikalisch, und sein Bruder nicht im Stande, Eine Melodie von der andern zu unterscheiden. Dieselbe Kinderstube, dieselbe Heimat, dieselben Lehrer, dieselben Gespielen sind nicht im Stande, bei verschieden organisirten Brüdern und Schwestern ähnliche Charaktere hervorzubringen. Wenn Erziehung und Umgebung, fragt er, die Richtung der Vermögen bestimmten und Fähigkeiten hervorbrächten, wie man gewöhnlich annimmt, warum singt dann das Weibchen unter den Vögeln nicht wie das Männchen? Warum lernen die Hühner nicht gurren, wie die Tauben, mit denen sie zusammen sind? warum behauptet jede Species ihre Eigenheiten? Noch mehr, warum zeigen Thiere,

die von Eltern einer andern Species gesäugt und aufgezogen sind, nicht die Neigungen ihrer Ammen? Würde aller Umgang mit Philosophen in einem jungen Athleten die Fähigkeit entwickeln, abstracte Verhältnisse zu erfassen und eine lange Kette von Schlüssen mittelst Zeichen zu verfolgen? Würde die Gesellschaft einer Heerde Antilopen in einem Schafbock die erregbare Grazie und Leichtigkeit eines Hirsches entwickeln? Daraus zieht er den Schluß, den zoologische Vergleichung bestätigt, daß wir mitgeborne Vermögen und Anlagen haben, obgleich wir nicht mit angebornen Ideen zur Welt kommen. Jedoch auch dieses bedarf noch einer Einschränkung, deren Wichtigkeit Gall einsah, nämlich: gerade, wie das neugeborne Kind nicht die Reife der Organisation hat, welche ihm die volle Ausübung aller physischen Functionen erlaubt, indem diese allmälig hervortreten, wie die Entwicklung fortschreitet; ebenso wenig hat es die Reife der Gehirnentwicklung, welche die Ausübung aller psychischen Functionen erlaubt; die Vermögen wachsen und werden entwickelt, und ihr Wachsthum ist von der Entwicklung des Organismus abhängig.

Kant's großes Prinzip, in den Gesetzen des Denkens eine Lösung der Probleme der Philosophie zu suchen, wurde durch Gall von der biologischen Richtung aus in Angriff genommen. „Wenn man erkennt, daß die Sinne vielfältiges Material darbieten, daß der Geist vermittelst erhabnerer Instrumente arbeitet, und wenn man zeigen kann, daß der innere Mensch selbst mit einer großen Anzahl von Anlagen begabt ist, so müssen wir unsre Ideen und Erkenntnisse theils in den Erscheinungen der Außenwelt, und ihrer verständigen Benutzung, theils in den angebornen Gesetzen der moralischen und intellectuellen Vermögen suchen."*) Allerdings schlug sein Versuch, diese Gesetze zu entdecken, fehl; aber er wurde fruchtbar durch die Einsicht in die Nothwendigkeit (welche Kant fehlte), die organischen Gesetze im Organismus selbst zu suchen. Kant suchte sie in subjectiver Analyse.

Gall sah ferner ein, daß nicht nur die Gesetze des Denkens aus den Gesetzen des Organismus entspringen müssen, sondern

*) Fonctions, I, p. 84.

daß auch die Vielheit der Vermögen, deren Existenz die Beobachtung an die Hand gab, nothwendig eine entsprechende Vielheit von Organen verlangte. Die moralischen und intellectuellen Vermögen ganz obenhin dem Organismus oder den Temperamenten zuzuschreiben, war ein unfruchtbares Verfahren. Der Organismus als Ganzes kann nicht sehn, wenn das Auge entfernt ist, sondert keine Galle und keinen Speichel ab, wenn die Leber und die Speicheldrüse abgeschlossen sind, und denkt nicht, wenn das Gehirn entfernt ist. Und wenn nun jede physiologische Function ihr eignes Organ hat, wie können die psychischen Functionen ohne besondre Organe sein?

In der That muß man zugestehen, daß Gall Alles, was sich auf die allgemeinen Sätze hinsichtlich einer Vielheit von Functionen und einer Vielheit von Organen bezieht, mit Erfolg festgestellt hat. Nur im Einzelnen ist es ihm mißlungen.

5. Verifizirung der Hypothese.

So viel über die Hauptpunkte der Methode.

Ich habe jetzt noch kurz die Gründe für die Verwerfung der Gall'schen Hypothese anzugeben. Daß sie eine klare und fruchtbare Auffassung war, ist schon anerkannt worden. Wie alle andern Auffassungen mußte sie der Wirklichkeit gegenüber gestellt werden. Darauf mußte sie entweder aus dem Zustande einer Hypothese in den einer verifizirten Theorie übergehen, oder unter die fehlgeschlagenen Versuche zurückgewiesen werden. Was ist nach einem 50jährigen Versuch der Verifizirung das Resultat? Das unverkennbare Resultat ist, daß die Phrenologie die Opposition des Spottes, der Entstellung, der Gegenrede und leidenschaftlicher Verachtung, womit jede neue und revolutionäre Hypothese gewöhnlich begrüßt wird, nicht überlebt, daß sie ihre Gegner oder die Söhne ihrer Gegner nicht bekehrt, sondern ein schwaches Leben sectenartiger Ueberlieferung hingeschleppt, keine neuen Propheten begeistert, keine einflußreichen Schüler gebildet hat. Jede neue veröffentlichte Wahrheit verbreitet sich sonst weiter und weiter, und zieht unwiderstehlich eine Generation

nach der andern in ihr Bereich. Nie hat Spott eine bedeutende Wahrheit getödtet, nie Verfolgung sie schließlich unterdrückt. Die Ausdauer weniger Schüler rettet die heilige Flamme vom Erlöschen; allmälig zieht sie ernstere Aufmerksamkeit auf sich, diese entdeckt neues Zeugniß für sie, der Beitritt ernster Geister hält oberflächliche Tadler im Zaum, der Spott hört auf, und ruhige Forschung geht ihren Weg. In diesem Stadium geht die neue Lehre entweder zu Grunde, oder rasch in allgemeine Anerkennung über.

Wie hat die Phrenologie diese Prüfung bestanden? Statt den Widerstand zu überleben, ist sie mit dem abnehmenden Widerstande in Verfall gerathen. Sie wird nicht mehr verspottet, nicht mehr als unsittlich verschrieen und erregt keine Aufmerksamkeit mehr. Während die Wissenschaft viel aus der Gall'schen Methode und ihren Resultaten angenommen hat, ist Niemand aufgetreten, diese Resultate auszudehnen und zu vervollständigen, keine Schule von Phrenologen hat mit den Entdeckungen der Anatomie und Physiologie Schritt gehalten, zu den Arbeiten von Gall, Spurzheim und George Combe ist nichts hinzugefügt worden, und es ist nichts geschehen, der Lehre allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Hier und da findet sich ein gescheidter Mann, der sich zur Phrenologie bekennt, aber er ist gemeiniglich, ich darf wohl sagen immer, mit den Resultaten der biologischen und psychologischen Forschung unvollkommen bekannt. Wenigstens erkennt unter den ausgezeichneten Physiologen, Psychologen oder Physio-Psychologen unsrer Tage kein einziger das Schema für mehr als eine rohe Hypothese an, während die große Mehrheit sie als falsch verwirft.

Dies ist das Resultat einer 50jährigen Erfahrung. Sie hat keinen Boden gewonnen, sondern verloren. Die Verifizirung hat die Hypothese nicht bestätigt. Beobachtung hat die Cranioscopie nicht unterstützt, und anatomische Untersuchung die Physiologie nicht bestätigt. Die Widerlegung ist überwältigend, und nur darum ist die Lehre in Vergessenheit gerathen.

Nur Einiges aus der Masse der Widerlegungen. Ich beginne mit der Cranioscopie, denn sie hat die meisten Thatsachen für

sich, und ist zugleich die Seite der Hypothese, welche die Phrenologen am entschlossensten vorbringen. Daß die großen Verschiedenheiten geistiger Erscheinungen den großen Verschiedenheiten der Schädelbildung entsprechen möge, ist eine Behauptung, die an sich wahrscheinlich und durch die Thatsachen, welche die Phrenologen gesammelt haben, fast zur Gewißheit erhoben worden ist. Es ist wahrscheinlich, daß jeder Theil des physischen Organismus das Siegel einer gewissen psychischen Eigenthümlichkeit mit sich führt; könnten wir nur dies Siegel enthüllen! Und so lange sich die Phrenologen damit begnügen, alle Fälle des Zusammentreffens gewisser Erscheinungen und gewisser Schädelbildungen zu erkennen und zu verzeichnen, beschäftigen sie sich nützlich. Solches Zusammentreffen muß aber strenge bestimmt, und wie alle andern empirischen Thatsachen als bloße Wegweiser betrachtet werden, bis sie sich als unveränderlich beweisen, und sich durch ein entdecktes Gesetz zusammenbringen lassen. Nun läßt es sich kaum leugnen, daß die beobachtete Uebereinstimmung zwischen bestimmten Schädelbildungen und geistigen Eigenthümlichkeiten in manchen Fällen nicht zutreffen. Verhältnißmäßig große Organe werden bisweilen in Verbindung mit sehr mittelmäßigen Fähigkeiten beobachtet, und dagegen verhältnißmäßig kleine Organe mit glänzenden Fähigkeiten. Die Phrenologen erklären allerdings die Ausnahme zu ihrer vollkommnen Zufriedenheit; aber mit ihrer Erklärung verlassen sie die Sphäre empirischer Beobachtung, und treten in die der Wissenschaft ein. Und so hat ihre Erklärung selbst nur die Sicherheit, die ihr durch Theorie gegeben werden kann. Nehmen wir z. B. an, der empirische allgemeine Satz: ein großer Brustkasten sei die Ursache großer Muskelkraft, stünde in Frage. Als beobachtete empirische Thatsache ist das Zusammentreffen einer breiten Brust mit Muskelkraft eine werthvolle Zugabe zu unsrer empirischen Kenntniß. Nimmt man die Thatsache als eine Andeutung, so bestreitet sie Niemand; nimmt man sie aber als Ursache und in Verbindung mit einer physiologischen Theorie, so gewinnt sie einen ganz andern Werth. Der Physiolog mag sagen, die Thatsache beweist, daß die Breite der Brust eine vollkommnere Oxydirung des Blutes zulasse, und so größere Muskel-

kraft verursache. Gegen eine solche Theorie führen wir die Thatsache an, daß keine absolute und beständige Beziehung zwischen breiter Brust und Muskelkraft existirt; wenn wir finden, daß eine breite Brust sich mit Stärke zusammen findet, so finden wir auch eine schmale Brust bei gewissen biegsamen zähen Gestalten selbst mit größrer Stärke verbunden. Die empirische Verallgemeinerung geht so zu Grunde, die Erklärung erweist sich als unvollkommen, und der Grad der Muskelstärke zeigt sich als von einer andern Bedingung außer dem Umfange der Brust abhängig.

Wenn Phrenologen die Ausnahmen bei ihren empirischen Thatsachen erklären, so befinden sie sich auf dem Felde der reinen Wissenschaft, und ihre Erklärungen können nur Werth haben, sofern die wissenschaftlichen Prinzipien, auf die sie sich berufen, gültig sind; die Kunst der Cranioscopie wird also fortdauernd gezwungen, zur Physiologie ihre Zuflucht zu nehmen.

Empirisch genommen, müssen wir zugeben, die Masse der Beobachtungen, die bisher gesammelt worden, stellt fest, daß irgend ein Causalzusammenhang zwischen der Schädelbildung und dem Charakter Statt findet. Wer mit diesen Beobachtungen bekannt ist, wird nicht leugnen, daß sie viel zu zahlreich sind, um für bloße Zufälligkeiten erklärt zu werden; aber sie erfordern eine größre Genauigkeit und vor Allem eine rationelle Basis, ehe sie für mehr als empirische Andeutungen gelten können. Wenn hundert Leute mit einer gewissen Schädelbildung eine ungewöhnliche Fertigkeit im Rechnen haben und hundert Andre sehr geringes Rechnertalent, aber nichts besonders Bemerkenswerthes in ihrer Schädelbildung, was vorher als bezüglich auf Zahlen festgestellt wäre; so muß man unvermeidlich schließen, daß zwischen der Schädelbildung und der Aeußrung eine Causalbeziehung bestehen müsse. Aber ob es diejenige ist, welche die Phrenologen ihr angewiesen haben, wird durch solche Beobachtungen nicht bewiesen; und würde eine einzige unzweideutige Ausnahme beobachtet, so würde sie allein hinlänglich beweisen, daß die Beziehung noch erst zu finden sei. Dies ist ein Spruch der inductiven Logik, welcher merkwürdiger Weise sowohl von den Phrenologen, als von ihren Gegnern außer Acht gelassen

worden ist. Die Gegner argumentiren zu leicht so, als wenn Ausnahmsfälle die Fälle von beobachteter Uebereinstimmung aufhöben; die Vertheidiger der Phrenologie hingegen argumentiren fast durchgehend so, als ob die Ausnahmen einfach unerklärte Erscheinungen wären, und keineswegs die Gültigkeit ihrer Prinzipien anföchten. Sie halten sich an die Thatsachen der Uebereinstimmung, sehen den logischen Irrthum ihrer Gegner und daß keine Anzahl von Ausnahmsfällen das Zeugniß aufheben kann, welches eine Causalverbindung nachweist; aber übersehen die ebenso gebietende Folgerung, daß Ein Ausnahmsfall eine Unvollständigkeit in der Verallgemeinerung andeutet; und daß, wenn die Ausnahmen zahlreich sind, die Unvollständigkeit groß sein muß.

Nun zeigt alle Beobachtung im täglichen Leben und in merkwürdigen Fällen zahlreiche und auffallende Ausnahmen. Die Schriften der Gegner sind voll davon. Ich erwähne hier nur den Fall von Mangiamele, dem kleinen Rechner, über den sich ein vortrefflicher Bericht in dem unten erwähnten Werke findet*). Er war der Sohn eines Sicilianischen Schäfers und hatte von Kindheit auf Andeutungen eines merkwürdigen Rechentalentes gegeben; obgleich er keinen Unterricht in arithmetischen Methoden, noch in der Wissenschaft der Zahl erhalten hatte. Er war durchaus Autodidakt; und doch setzte die Schnelligkeit, womit er die verwickeltsten arithmetischen Probleme, ohne Hülfe geschriebner Zeichen, löste, alle Welt und auch die Akademie der Wissenschaften in Erstaunen. Eine Fähigkeit von so ungewöhnlicher Kraft mußte eine entsprechende Entwickelung in ihrem Organ haben. Aber wie war es wirklich? Statt an dem Theile des Schädels, welcher der Zahl als Organ zugetheilt wird, eine Erhöhung zu haben, fand sich dort ein entschiedner E i n d r u c k. Die Thatsache wurde von den Phrenologen zugegeben, war auch wirklich zu offenbar, um in Frage gezogen zu werden; aber

*) Louis Piesse: La Médicine et les Médecins, 1857. Aus meiner Kritik dieses Werks in Blackwood's Magazine, Dec. 1857 in einem Artikel, betitelt: Phrenologie in Frankreich, habe ich den Bericht im Text entlehnt. In demselben Artikel finden sich noch andre auffallende Beispiele.

Broussais und Dumortier suchten sie zu umgehen durch die Versicherung, Mangiamele hätte in Wahrheit keine specielle Entwicklung des Sinns für Zahlen, er bewirke seine erstaunlichen Rechnungen durch Genie, Phantasie und außerordentliches Inductions- und Generalisations-Vermögen! Hier ist ein furchtbares Dilemma: Der Knabe konnte entweder mit einer erstaunlichen Schnelligkeit und Genauigkeit subtrahiren, dividiren und multipliciren, vermittelst seiner Causalität, Vergleichung, Eventualität und Individualität (dies waren die Organe, die zu Hülfe gerufen wurden, um das zu erklären, was sich bei ihm manifestirte); in diesem Falle war das Organ der Zahl, welches Gall nach Untersuchung von Köpfen berühmter Rechner festgestellt hatte, erdichtet und überflüssig, weil die Functionen durch andre Organe vollbracht worden; oder ein Organ kann vertretungsweise die Function eines andern übernehmen, und dann wird alle phrenologische Beobachtung zweifelhaft. Ein Mann, dem es an Sinn für Melodie fehlt, kann auf diese Weise die Ohren Europa's vermittelst seines Causalitätssinnes entzücken; ein andrer kann sein Haus mit den schreienden Kindern seiner Nachbarn anfüllen durch die Operation seines Vergleichungs- oder Individualitätssinnes; wir können nie sagen, welchem Organ irgend eine Thätigkeit zukommt, und unter einer solchen Voraussetzung verlieren alle phrenologischen Fälle ihren Werth. George Bitter ist immer als ein beweisendes Beispiel der Uebereinstimmung des Rechnungsvermögens und der Schädelbildung, welche der Zahl zugetheilt wurde, angeführt worden. So weit gut! Nun kommt aber der Fall von Mangiamele, der hat eine ebenso merkwürdige Fähigkeit und auf seinem Schädel findet sich statt einer Erhöhung ein Eindruck, d. h. das Vermögen ist vorhanden in der Abwesenheit des Organs, oder um noch richtiger zu reden, das Vermögen ist enorm, wo das Organ ungewöhnlich klein ist.

Ein andres, noch überzeugenderes Beispiel ist das von dem kleinen Gehirn, dem das Organ des Liebessinnes zugewiesen wird. Die Phrenologen halten dies Organ für eins der bestbegründeten in ihrem Schema; es ruht auf zahlreichen Thatsachen der vergleichenden Anatomie, der Pathologie und allgemeiner Beobachtung.

Nun braucht man nur die Werke vergleichender Anatomen, Physiologen und Pathologen zu fragen, um sich zu überzeugen, daß die Widerlegung dieser Hypothese überwältigend ist. Was die Functionen des kleinen Gehirns sind, wissen wir noch nicht; aber Eins wissen wir positiv, und dies ist: daß es nicht das Organ der Geschlechtsbegierde ist.*)

Ich könnte Ein Organ nach dem andern nehmen, und den Thatsachen, welche die Phrenologen für dasselbe anführen, eine Reihe widersprechender Thatsachen entgegenstellen, welche ausreichen, wenn nicht die Hypothese der Cranioscopie ganz und gar zu widerlegen, wenigstens solchen Zweifel dagegen aufzuregen, daß nur eine rationelle Erklärung die von einem richtigen psychologischen Gesetz ausgehen muß, diese beseitigen könnte. Die rationelle Erklärung würde entweder zeigen, daß die Ausnahmen Störungen des Gesetzes wären, und diese Störungen könnten sich auf ein Hülfsgesetz zurückführen lassen, oder nicht; oder sie würde zeigen, daß die Verallgemeinerung selbst mangelhaft sei. Jedenfalls behalten die beobachteten Thatsachen ihren Werth, sowohl die, welche gegen, als die, welche für die Verallgemeinerung sprechen. Daß die Thatsachen dagegen, welche die Antiphrenologen anführen, nicht immer den Charakter der Störungen haben, sondern oft den des directen Widerspruchs, läßt sich leicht zeigen. Obgleich die inductive Logik bloß auf den Grund von nichtcorrespondirenden Fällen (Störungen) keinen Schluß gegen die Fälle der Uebereinstimmung zulassen will, so zwingt sie uns doch auf den Grund directen Widerspruchs einen Schluß zu ziehn. Betrachten wir den Fall von Mangiamele. Fünfzig Beispiele stark entwickelter Zahlen-Organe ohne die übereinstimmende Thätigkeit der Function würden den Werth der beobachteten Ueber-

*) Selbst Bouillaud, der Gall's Prinzipien annimmt, aber die Beweise für die Localisation nicht einsieht, und folglich die Cranioscopie verwirft, hat neulich erklärt: quand à la localisation de l'instinct de la génération dans le cervelet, je suis un de ceux qui l'ont combattue de la manière la plus résolue, mais toujours en respectant le principe fondamental de la pluralité et de la spécialité des organes cérébraux." Bulletin de l'Acad. de Médecine, avril 1865, p. 583.

einstimmung nicht stören; denn diese unvollkommnen Aeußrungen der Function mögen ihren Grund in verschiednen störenden Ursachen gehabt haben. Aber ein einziger Fall, wo die Function in der Abwesenheit des Organs, oder vielmehr bei einem merklichen Mangel des Organs eine ungewöhnliche Thätigkeit zeigt, ist ein directer Widerspruch gegen die angenommne Beziehung zwischen Function und Organ; und führt entweder zu einem Aufgeben der Hypothese, oder löst die ganze Basis auf, die der Phrenologie unterliegt. Denn wenn Functionen thätig sein können, wo die entsprechenden Organe mangelhaft sind, oder wenn Ein Organ die Function des andern übernehmen kann, so sind die cranioscopischen Andeutungen trügerisch.

Die Cranioscopie hat daher einfach wegen Nicht-Uebereinstimmung mit dem Factum, wie oberflächlich allgemein bemerkt, und wissenschaftlich strenger nachgewiesen wird, keine allgemeine Annahme gefunden. Die Phrenologen haben mit großem Fleiß Fälle gesammelt; diese machen einen bedeutenden Eindruck; wenn aber der wissenschaftliche Zweifel sie zur Untersuchung zieht, so deckt er gefährliche Abweichungen auf. Ich spreche nicht von der nachlässigen Weise, in der manche phrenologische Thatsachen festgestellt werden, obwohl dies allein schon ihren vorgeblichen Werth bedeutend vermindert*); es genügt, daß tägliche Beobachtung mit derselben nachlässigen Methode der Bestimmung fortdauernd auf schreiende Abweichungen stößt; und daß wissenschaftliche Beobachtung bei streng methodischem Verfahren ebenfalls die phrenologischen Localisationen um ihren Credit bringt.

---

*) „Au lieu d'employer le mêtre et la balance dans un ordre de faits qui le comporteraient si bien, Gall et Spurzheim ont toujours et leurs partisans ont presque toujours préféré la simple inspection. Les mots „plus grand, plus petit, enormément développé, il est facile de voir", se retrouvent à chacune de leurs pages, mots très-expressifs pour les hommes prévenus. mais qui dans la réalité n'ont le plus souvent aucune valeur." Leuret: Anatomie comparée du Système nerveux I, p. 430. Ebenso: Parchappe, Recherches sur l'Encephale, 1838, I, p. 10. Die Leichtgläubigkeit der Phrenologen ist manchmal ganz naiv. Gall erwähnt einen Buchhändler, der blind geboren worden, aber dennoch durch sein Farben-Organ bestimmte Vorstellungen von dem Unterschiede

Aber die Cranioscopie könnte wahr oder doch so weit wahr sein, daß man ihre Thatsachen der Uebereinstimmung der Schädelbildung und geistigen Aeußrungen gelten lassen könnte, und die Phrenologie oder die Physiologie des Gehirns, die bisher ihre wissenschaftliche Grundlage gebildet, könnte dennoch sehr weit von der Wahrheit entfernt sein. Freilich dachte Gall anders darüber: „Nur durch cranioscopische Andeutungen könnten wir Gehirnfunctionen bestimmen." *) Wenn nicht alle Organe an der Oberfläche des Gehirns lägen, und (man höre!) auf die Abgrenzung der Oberfläche beschränkt wären, so könnte die Cranioscopie, eben so wenig als die Physiognomie, weiter etwas sein, als eine unvollkommne Andeutung allgemeiner Bedingungen, und keine anatomische Führerin zu Functionen. Mit andern Worten, die Grundlage der Phrenologie ruht auf vier Sätzen:

1) Die graue Substanz der Gehirnwindungen ist die organische Substanz aller psychischen Thätigkeiten.
2) Kein andrer Theil des Nervensystems hat irgend eine wesentliche Verbindung mit dem Geiste.
3) Jedes eigne Vermögen hat sein eignes Organ.
4) Jedes Organ ist ein bestimmtes Feld auf der grauen Substanz.

Von diesen vier fundamentalen Sätzen ist nur der dritte richtig, und selbst dieser bleibt unbestimmt; denn Gall giebt nirgends genau an, was ein Vermögen ausmacht, noch beschreibt er mit anatomischer Präzision, was ein Organ ist. Wo dies hätte geschehen sollen, sagt er nur ganz obenhin: „Organ nenne ich die materielle Bedingung, welche die Ausübung oder Manifestation eines Vermögens möglich macht." **) Er hielt dafür —

und der Harmonie der Farben gehabt. Fonctions V, p. 85; und George Combe, der nicht im Geringsten an einer solchen Thatsache zweifelt, berichtet, er habe auch einen Blinden gekannt, der die Farben mit der größten Genauigkeit durch Anfühlen unterschied; Phrenologie 413. Konnte Combe nicht den Unterschied entdecken zwischen dem Erkennen von Farben und dem Erkennen von gefärbten Gegenständen? Das eine übersteigt die Fähigkeit des Tastsinnes, das andre ist nur ein feines Gefühl.

*) Fonctions, III. p. 2, 4.

**) Ibid. 292.

und hierin war er gegen die materialistische Ansicht — Vermögen wären geistige Kräfte, die sich vermittelst materieller Organe manifestirten, aber auf keine Weise Producte der Organe wären. „Die Muskeln und Knochen", sagt er, „sind die materiellen Bedingungen der Bewegung, aber keineswegs das Vermögen, welches sie verursacht; die ganze Organisation des Auges ist die materielle Bedingung des Sehens, aber keineswegs das Vermögen des Sehens. Ich nenne die materielle Bedingung, welche die Manifestation einer moralischen Eigenschaft, oder einer intellectuellen Fähigkeit möglich macht, ein Organ der Seele. Ich sage, der Mensch in dieser Welt denkt und will vermittelst des Gehirns; wenn aber irgend Jemand schließt, das denkende und wollende Wesen sei das Gehirn, oder das Gehirn denke und wolle, so ist dies so viel, als wenn er sagte: Die Muskeln sind das Bewegungsvermögen, oder das Organ des Sehens und das Vermögen des Sehens sind eins und dasselbe."*) Daraus geht hervor, daß sein Begriff von Vermögen ebenso unbestimmt war, als der von Organ. Aber selbst nach seinen eignen Prinzipien war es offenbar absurd, ein Organ als materielle Bedingungen zu definiren, und diese Bedingungen dann auf ein kleines Gebiet an der Oberfläche des Gehirns zu beschränken.

So läßt sich also nur einer von seinen vier Sätzen als richtig annehmen, die drei andern sind alle mehr oder minder falsch. Wenn es nun aber hauptsächlich Gall's Anstoß ist, dem die Wissenschaft die Begriffe verdankt, die uns in den Stand setzen, seine Hypothese zu verwerfen, so müssen wir ihm selbst durch die Verwerfung seiner Ansichten unsere Huldigung darbringen. Es liegt nichts Herabsetzendes für ihn darin, wenn wir sagen, seine Kenntniß des Nervensystems war unvollständig; und er hatte sehr unvollkommne Begriffe von dem, was genau genommen, ein Organ ausmacht. In dieser Hinsicht ist die Biologie noch immer ohne befriedigende Definition; und manche Biologen vermengen Eigenthümlichkeiten des Gewebes mit Functionen des Organs. Nach dieser allgemeinen Bemerkung

*) Fonctions II, 232.

will ich kurz, doch hoffentlich überzeugend die Unhaltbarkeit der Gall'schen Gehirn-Theorie zeigen: 1) die graue Substanz der Gehirnwindungen. „Man weiß, daß die Functionen, die jedem Nervensystem eigenthümlich sind, in ihrer peripherischen Ausbreitung realisirt werden; außerdem habe ich gezeigt, daß die Gehirnwindungen nichts andres sind, als die peripherische Ausbreitung der Bündel, aus denen es zusammengesetzt ist; folglich müssen die Gehirnwindungen als die Partien erkannt werden, wo sich die Triebe, Gefühle, Neigungen, Talente, d. h. im Allgemeinen, die moralischen und intellectuellen Vermögen bethätigen." *)

Ich lasse vor der Hand den zweiten Satz bei Seite, welcher jeden andern Theil des Nervensystems ausschließt, und die psychischen Functionen auf die Windungen des großen und kleinen Gehirns beschränkt, und bemerke nur, daß Gall den Unterschied zwischen Functionen und Eigenschaften des Gewebes gänzlich verfehlt, folglich gar keinen Versuch macht, jedes Gehirnorgan, über die Beschränkung auf eine gegebne Oberfläche in einer gleichförmigen Substanz hinaus, zu definiren. Die Eigenschaften des Sammets (um auf unser Gleichniß zurückzukommen), hängen von seiner Structur ab, der Gebrauch, wozu der Sammet verwendet wird, bestimmt sich auf keine Weise nach den Falten in dem Sammet, sondern durch die Verbindungen eines jeden Theiles mit andern Theilen: so sind der Rock, das Leibchen, die Aermel, die Aermelaufschläge und der Gürtel verschiedne Theile des Sammetkleides, aber die Eigenschaften des Sammets ändern sich nicht mit der Verschiedenheit seiner Verwendung. Ebenso ist es mit der grauen Gehirnsubstanz. Sie bleibt sich gleich in ihren verschiedenen Falten und Windungen, und in ihrer verschiednen Verbindung mit den Theilen des Organismus; die specielle Eigenschaft dieser gleichmäßigen Substanz ist Sensibilität, und die speciellen Functionen, denen sie dient, hängen von ihrer organischen Verbindung ab. In Verbindung mit den verschiednen Sinnen werden ihre Functionen sein: Wahrnehmungen des Gesichts, des Gehörs, des Gefühls, des Geruchs und des

*) Fonctions II, 13.

Geschmacks. In Verbindung mit Eingeweide=Organen werden ihre Functionen sein: Wahrnehmungen der Empfindungen des Systems. In Verbindung mit den Muskelorganen werden ihre Functionen Willensäußerungen sein. Das Gehirn ist oft mit einer galvanischen Batterie verglichen worden. Nehmen wir den Vergleich an. Auf die Enden der zwei leitenden Drähte werden zwei Stücken Holzkohle gesteckt, und das Resultat ist: elektrisches Licht; die beiden Leiter werden in eine Auflösung gelegt, und das Resultat ist: chemische Zersetzung; sie werden in ein Gemisch von Gasen gestellt, und das Resultat ist: chemische Verbindung; sie werden mit einem telegraphischen Apparat in Beziehung gesetzt, und das Resultat ist: Uebersendung einer Nachricht von einem Lande in ein andres. All diese verschiednen Resultate sind durch verschiedne Anwendungen der elektrischen Kraft, keineswegs durch Verschiedenheiten in der Batterie erlangt worden. Durch keine Untersuchung der Batterie hätte man diese Resultate ahnen können; durch kein Zählen der verschiednen galvanischen Schichten hätte man diese verschiednen Erscheinungen entdecken können. Diese Erscheinungen hingen nicht völlig von den Zink= und Kupferplatten ab; sie hingen keineswegs von der relativen Stellung dieser Schichten in der Batterie ab; und doch ist das Aufzählen der verschiednen Windungen des Gehirns und daß man jeder und verschiednen Feldern einer jeden die verschiednen Functionen des Geistes beilegt, eben so unwissenschaftlich, als wenn man das elektrische Licht Einer Schicht, den Telegraphen einer andern, die chemische Zersetzung einer dritten, ohne Rücksicht auf ihre Verbindungen zuschreiben wollte.

Hiervon hatte Gall keine Ahnung. Und vom Organ hatte er, wie gesagt, die unbestimmtesten Vorstellungen. Obgleich er erklärte, und mit Recht, die Vermögen, weil sie getrennt wären, brauchten auch getrennte Organe, so suchte er doch nirgends das Gehirn=Organ zu demonstriren. Einmal scheint er es als ein Bündel von Fibern, ein andermal als eine einzelne Fiber zu betrachten. Daß es weder das Eine, noch das Andre sein könne, ahnte er nicht. „Le cerveau consistant en plusieurs divisions dont les fonctions sont totalement différentes, il existe plusieurs faisceaux

primitifs, qui par leur développement contribuent à le produire conformément aux lois auxquelles obéissent les autres systèmes . . . . nous rangeons parmi les faisceaux les pyramides antérieures et postérieures, les faisceaux qui sortent immédiatement des corps olivaires, et encore quelques autres.“*) Wenn wir die Hypothese zugeben, so müssen wir zuerst bemerken, daß für die 27 Vermögen nicht Bündel genug da sind und zweitens, daß man diese Bündel auf den Feldern der Gehirnwindungen nicht unterscheiden kann. Später war er geneigt, jede Fiber in den Nerven oder im Gehirn als ein eignes kleines Organ zu betrachten**). Die Vorstellung, daß eine Fiber oder ein Bündel Fibern ein Organ ausmachen soll, wird jeden wissenschaftlichen Biologen in Erstaunen setzen.

Mir scheint der Einwurf, welcher aus obiger Auseinandersetzung hervorgeht, Gall's System zu beseitigen. Er behauptete, das Gehirn sei nicht ein einzelnes Organ mit einer einzelnen Function, sondern eine aus mehreren Organen, welche verschiedne Functionen hätten, zusammengesetzte Einheit. Dies belegte er mit einer langen Reihe von Beweisen. Als er aber den nächsten Schritt thun und jedem besondern Organ im Gehirn seine Function anweisen sollte, fehlte es ihm gänzlich an einem bestimmten Prinzip. Er hatte weder einen sichern Begriff davon, was ein Organ wäre, noch versuchte er die Theile des Gehirns, welche jedem Organ zukämen, anatomisch zu unterscheiden***). Wenn man bedenkt, daß einige sechzig verschiedne Theile im ganzen Gehirn jedes seinen bestimmten Namen erhalten hat, so brauchen wir sicherlich

*) Gall: Anat. et Physiol. du Système nerveux I. p. 271. Ebenso Spurzheim: Observations sur la Phrénologie, p. 74. 94.

**) Fonctions, I. 64.

***) Parchappe hat sehr richtig bemerkt: „Il est singulier que Gall, tout en perfectionnant l'anatomie du système nerveux par d'importants travaux qui constituent son titre scientifique le plus glorieux, n'ait pas fait porter ses recherches sur les points qui eussent précisément pu servir à vérifier la légitimité de son système, s'il avait pu démontrer que la périphérie des hémisphères cérébraux se décompose effectivement en organes distincts, correspondant aux fonctions distinctes dont il admettait l'existence.“ Bulletin de l'Acad. de Médecine, mai 1865, p. 684.

einen Führer durch dieses Labyrinth, der uns angeben könnte, welche Theile zu bestimmten Organen zusammengruppirt sind. Gall, der die ganze Methode der Gehirnanatomie revolutionirte, wußte keinen bessern Führer, als was die Schädelbildungen andeuteten. Auf die innere Structur dieses äußerst complicirten Apparats wurde keine Rücksicht genommen, und unsre Aufmerksamkeit auf die Verschiedenheiten der Oberfläche gerichtet. Mit ebenso viel Recht könnte man den Mechanismus einer Uhr aus der Stellung der Zahlen ihres Zifferblattes erklären.

Ueber die Gehirnwindungen ließe sich viel Lehrreiches beibringen. Hier muß es genügen, daß die Untersuchungen Gall in jedem Punkte widerlegt haben. Merkwürdiger Weise hat Camille Dareste die Thatsache außer Zweifel gestellt, daß die Zahl und Tiefe der Windungen in keinem directen Verhältniß zu der Entwickelung der Intelligenz stehen, wohl aber zu der Größe des Thiers. Wenn also die Größe eines Thieres von irgend einer Art gegeben ist, so kann er angeben, welches seine Gehirnwindungen sind, und umgekehrt, wenn die Windungen gegeben sind, kann er daraus die Größe des Thieres bestimmen. „Toutes les espèces à cerveau lisse ont une petite taille; toutes les espèces à circonvolutions nombreuses et compliquées sont, au contraire, de grand taille.“*)

Mit Einem Wort, die Windungen lassen sich nicht als die Organe der Vermögen, ja nicht einmal als die richtigen Andeutungen der Organe annehmen. Sie sind einfach Formen eines gleichmäßigen Gewebes, welches die besondre Eigenschaft der Sensibilität hat; und diese dient in verschiednen Verbindungen verschiednen Functionen, aber die Organe, die aus diesen mit dem Gehirn verbundnen Theilen gebildet werden, lassen sich ebenso wenig mit den verschiednen Theilen des Vesicular-Gewebes, welche ihnen die Sensibilität geben, identifiziren, als der Telegraph sich mit den Platten identifiziren läßt, welche ihm seine Electricität geben. So wird das Feld von Windungen, welches

*) Annales des Sciences naturelles, 3ème série XVII, 30, und 4ème série, I. 73.

bei Einem mit einem besondern Mechanismus verbunden sein mag, bei einem andern vielleicht mit diesem Mechanismus so unvollkommen verbunden sein, oder einen so unvollkommnen Mechanismus hergeben mag, daß die Resultate verschieden, ja selbst entgegengesetzt ausfallen. Hierüber kann die Cranioscopie nichts lehren, sie ist auf die Oberfläche beschränkt. Und daher wird der Schädel als hinlänglicher Beweis angesehen. Die Oberfläche des Schädels sagt soviel, als die Oberfläche des Gehirns, — so viel, und so wenig.

Ich will nur beiläufig bemerken, daß der Grundsatz, den die Phrenologen so viel anwenden: „Wenn das Uebrige gleich ist, so ist der Umfang das Maß des Vermögens" zwar nicht zu bestreiten, aber doch trügerisch ist, da „das Uebrige" nie gleich ist. Wenn die äußern Anzeichen, Ausdrücke innrer Structur wären, so würde der Umfang ein Maß des Vermögens, und die Cranioscopie eine Führerin zum Charakter sein. Unglücklicherweise ist dem nicht so.

Gehen wir jetzt zu dem zweiten Satze über, worauf sich die Phrenologie gründet: daß das Gehirn der alleinige Sitz der Seelenvermögen sei. Gall hat hier die große Mehrheit der Biologen auf seiner Seite. Unter Hunderten ist nicht Einer, der nicht das Gehirn, und dies ausschließlich für das Organ des Geistes erklärte. Ich habe anderswo*) Thatsachen und Beweise genug beigebracht, um diese unlogische und hinderliche Hypothese zu widerlegen; aber für jetzt ist es genug, hervorzuheben, daß Gall mit seinen eignen Prinzipien in Widerspruch steht, wenn er den Sitz der Seelenvermögen auf diese Weise beschränkt. In Widerspruch zur Logik; denn er sagte damit implicite, daß die Gemeinschaft der Bildung nicht Gemeinschaft der Eigenschaft mit

*) Physiology of Common Life, vol. II. Rudolph Wagner findet sich durch das Zeugniß von Experimenten genöthigt, seine frühern Ansichten zurückzunehmen, und das Dasein psychischer Manifestationen in Abwesenheit des Gehirns zuzugeben. Je reconnais même qu'un certain nombre de phénomènes psychiques persistent chez les pigeons auxquels on a enlevé le cerveau, le cervelet, et une partie du mésocéphale." Brown-Séquard's Journal de la Physiologie, 1861, IV, 551. Meine Experimente mit Reptilien und Insecten zeigten den Fortgang psychischer Manifestationen nach dem Wegschneiden des Kopfes.

sich führe und daß die Ganglien in Einem Theil des Systems nicht die nämliche Sensibilität hätten, als in einem andern. In Widerspruch zu zoologischer Beobachtung; denn er sagte damit implicite, daß die Triebe und Neigungen der Thiere, die sie mit dem Gehirn zeigten, sich ohne das Gehirn nicht zeigen könnten, während es bekannt ist, daß der Trieb der Fortpflanzung, der Zerstörung, der Construction und andre sich bei Thieren zeigen, die kein Gehirn haben, sondern nur einfache Ganglien.

Der logische Irrthum dämmerte ihm allerdings bei seiner Behandlung der grauen Substanz der Windungen als des Ursprungs der Nerven; denn da fragt er: „pourquoi aurait-elle dans le cerveau une destination différente de celle qu'elle a dans les autres systèmes nerveux?"*) Wäre er nicht irre geleitet worden durch seine Hypothese von der ernährenden Verrichtung der Vesicular-Substanz (die seitdem längst widerlegt ist) und hätte er eingesehn, daß die Sensibilität die Eigenschaft dieses Gewebes ist, so hätte er seine Frage herumgedreht, und gesagt: „Warum hat dies Gewebe Sensibilität in den Gehirnwindungen und nicht in jeder andern Ganglienmasse?"

Gall's Prinzipien forderten, daß die subjective mit der biologischen Analyse stimmen und daß geistige Erscheinungen mit physischen Organen verbunden werden sollten; aber seine Cranioscopie ließ sich einem solchen Verfahren nicht anpassen; sie verlangte, das Gehirn solle der ausschließliche Sitz der Seelenvermögen sein und die Oberfläche des Gehirns in ihren Verschiedenheiten die Organe dieser Vermögen aufzeigen.

Wenn der Leser bis hieher beistimmend gefolgt ist, so wird er sehn, daß die Phrenologie auf Sand gebaut ist, und wenn Männer der Wissenschaft sich längst nicht mehr mit der Hypothese beschäftigen wollen, sie dies ablehnen, weil die Thatsachen, welche die Cranioscopie anführt, sich nicht genau und allgemein genug erweisen, um den Glauben an diese Kunst zu rechtfertigen und weil die Psychologie und Physiologie, die Gall und seine Schüler uns darbieten, sich weder mit psychologischer Analyse, noch mit

*) Gall, Anat. et Phys. I. 242.

dem gegenwärtigen Stande der Anatomie und Physiologie vertragen*).

Unsre Geschichte führt uns jetzt in die bedeutende Bewegung ein, die in Deutschland mit Kant begann und einen reißenden und glänzenden Verlauf hatte, bis sie in der Hegelschen Schule zu einer Krisis kam. Ich habe Gall vor Kant gesetzt, etwas außer der Zeitfolge, um von Kant aus dem Zuge der Entwicklung ohne Unterbrechung zu folgen.

Neunte Epoche.

Wiederkehr der fundamentalen Frage nach dem Ursprung der Erkenntniß.

Erstes Kapitel.

Kant.

1. Kant's Leben.

Immanuel Kant wurde zu Königsberg in Preußen den 22. April 1724 geboren. Seine Familie stammt aus Schottland, und schrieb sich ursprünglich Cant. Dieser schottische Ursprung und zugleich seine philosophische Verbindung mit Hume ist nicht ohne Interesse. Sein Vater war ein Sattler, ein Mann von

*) Nicht der 10. Theil der Beweise und Beobachtungen gegen die Phrenologie ließ sich hier anführen. Wir verweisen auf Lélut: Rejet de l'Organologie, und La Physiologie de la Pensée; ferner auf Peisse, La Médicine et les Médecins. Hinsichtlich der Anatomie und Physiologie braucht man nur irgend ein neueres Werk aufzuschlagen, vorzugsweise Levret und Gratiolet Anatomie comparée du Système nerveux oder Wagner, Neurologische Untersuchungen; die ersteren geben eine Menge Thatsachen aus der vergleichenden Anatomie, die unwiderstehlich beweisend sind.

erprobter Redlichkeit, seine Mutter etwas strenge, geradezu, sagte die Wahrheit und bestand darauf. Kant wurde von früh an in Liebe und Aufrichtigkeit erzogen, und hatte solche Beispiele moralischer Gediegenheit vor sich, die wesentlich dazu beigetragen haben müssen, seine eignen unbeugsamen Grundsätze zu bilden.

Madame Staël hat bemerkt, außer der Griechischen Geschichte gebe es kaum noch ein Beispiel eines so streng philosophischen Lebens, als das von Kant. Er wurde hochbetagt, und verließ niemals sein düstres Königsberg. Dort brachte er ein ruhiges glückliches Dasein mit Nachdenken, Lehren und Schreiben hin. Er hatte alle Wissenschaften inne, die Sprachen und die Litteratur studirt. Er lebte und starb wie ein ächter deutscher Professor: immer genau zur selben Stunde stand er auf, rauchte seine Pfeife, trank seinen Kaffee, schrieb, gab seine Vorlesung, und machte seinen täglichen Spaziergang. Die Thurmuhr, hieß es, war nicht pünktlicher in ihren Bewegungen, als Immanuel Kant*).

Er wurde früh auf die Universität geschickt. Dort begann und endete er seine Laufbahn. Zuerst beschäftigten ihn besonders Mathematik und Physik, und seinen Erfolg in diesen Studien zeigten bald verschiedne Schriften. Er sagte die Existenz des Planeten Uranus vorher; und als Herrschel ihn entdeckt hatte, gab er selbst zu, Kant habe ihn zuerst angekündigt.

Aber keine von diesen Schriften erregte viel Aufmerksamkeit, bis der Ruhm seiner: „Kritik der reinen Vernunft“ Alles interessant machte, was von ihm herrührte. Die Kritik selbst erregte zuerst keine Aufmerksamkeit. Die Neuheit ihrer Gesichtspunkte, das Abstoßende der Terminologie und des Stils verdunkelten eine Zeitlang ihren wahren Werth. Dieser wurde jedoch endlich entdeckt und allbekannt. Ganz Deutschland erscholl vom Lobe der neuen Philosophie. Fast jedes Katheder war mit einem Kantianer besetzt. Zahllose Bücher und Broschüren erschienen rasch als Angriffe oder Vertheidigungen der Prinzipien der

---

*) Er erwähnt, er hätte einmal zwei oder drei Tage seinen Spaziergang durch die Lectüre von Rousseau's Emile, der eben erschienen war, verloren.

kritischen Philosophie. Kant selbst hatte sich mit Kopernicus verglichen. Seine Schüler verglichen ihn mit Kopernicus und Newton: er hätte nicht nur die ganze Wissenschaft der Metaphysik, wie Kopernicus die Astronomie verändert, sondern die Wissenschaft, die er begründet, auch vollendet.

Die „Kritik" war, wie er uns mittheilt, die Frucht eines zwölfjährigen Nachdenkens. Sie wurde in weniger, als neun Monaten geschrieben. Diese beiden Thatsachen erklären hinlänglich die Mängel ihrer Abfassung. Im seinem langjährigen Nachdenken hatte er sein System ausgearbeitet, es eingetheilt und Unterabtheilungen gemacht und seine schwerfällige und unnütze Terminologie vollendet. In der Eile des Niederschreibens hatte er keine Zeit für die Anmuth des Stils, noch für die vor Allem wichtige Klarheit des Aufbaus, welche als das Haupterforderniß des philosophischen Stils gelten kann, denn sie hängt von der richtigen Abstufung der Theile ab und von der scharfen Auffassung dieser Theile selbst.

Aber trotz dieser Fehler, — die nur ein deutsches Publikum verzeihen konnte — wurde die Kritik der reinen Vernunft berühmt und ihr Verfasser hatte den Preis der Berühmtheit zu zahlen. Er wurde von unzähligen neugierigen Besuchern belästigt, die Königsberg nicht verlassen wollten, ohne ihn gesehen zu haben. Zu den Neugierigen gesellten sich die Bewunderer. Begeisterte Schüler unternahmen lange Reisen, um ihren großen Lehrer zu sehn. So trat eines Tages Professor Reus in sein Studirzimmer und rief prahlend aus, „er sei 160 Meilen weit hergekommen, um Kant zu sehn und zu sprechen." Die Besuche wurden so zahlreich, daß er in seiner letzten Zeit sich damit begnügte, nur einige Minuten in der Thür seines Studirzimmers zu erscheinen.

Kant sprach nie über sein System, bei ihm zu Hause war dieser Gegenstand ganz ausgeschlossen. Die Angriffe auf seine Werke las er kaum; Philosophie hatte er genug in seinem Zimmer und in seinem Auditorium, und entzog sich gern den Tagesfragen.

Er starb den 12. Febr. 1804 im 80. Lebensjahr, fast bis zu Ende im Besitz seiner Geisteskräfte. Während seiner letzten Krankheit sprach er viel von seinem herannahenden Ende. „Ich

fürchte den Tod nicht," sagte er, „denn ich weiß zu sterben. Ich versichre Euch, wüßte ich, daß diese Nacht meine letzte sein sollte, ich würde meine Hände erheben und sagen: „„Gott sei Dank!"" Ganz anders würde es sein, wenn ich je eins seiner Geschöpfe unglücklich gemacht hätte."

Eine Schilderung von Kant's täglichen Gewohnheiten und manche interessante Charakterzüge finden sich in den unten angeführten Werken*). Hier ist für solche Einzelheiten kein Raum. Auch sein Verhältniß zu Swedenborg kann nur beiläufig erwähnt werden. Swedenborgianer erklären oft und mit Nachdruck, Kant habe die Wahrheit von Swedenborgs Hellseherei bezeugt. Das hat er ganz und gar nicht gethan. In seinem Briefe über Swedenborg**) erzählt er zwei Fälle, die von Swedenborgs Hellseherei berichtet werden, und sagt, er wisse sie nicht zu widerlegen, da sie so glaubwürdiges Zeugniß für sich hätten; aber er selbst bezeugt sie nirgend; und in den „Träumen eines Geistersehers", ebenso in der Anthropologie § 35 u. 37***) drückt er seine Verachtung für den Swedenborgianismus und alle andre „Schwärmerei" kräftig und unverkennbar aus.

Es ist beinahe ein Jahrhundert seit dem Erscheinen der Kritik, und die Philosophen denken noch darüber nach und streiten sich über die Bedeutung ihrer Hauptstellen. Man wird versucht, zu vermuthen, daß ein großer Theil ihres Zaubers in ihrer Dunkelheit liegt. Der Leser findet sich zuerst abgestoßen, dann angezogen, es reizt ihn, die Schwierigkeit zu überwinden und so überschätzt er am Ende seine Eroberung. Uebersetzt in die Sprache des Europäischen Denkens sind Kants eigenste Leistungen

---

*) Borowski: Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's. 1804. Diese Biographie hat Kant selbst durchgesehn, sie wurde jedoch nicht bei seinen Lebzeiten veröffentlicht. Wasianski: J. Kant in seinen letzten Lebensjahren, 1804. Englisch von De Quincey: Works III, „Last days of Im. Kant". Schubert: Kant's Biographie in seiner und Rosenkranz's Ausg. Kant's. Die beste von allen Biographieen ist wohl die von Kuno Fischer: Gesch. d. neuern Philos., zwei starke Bände über Kant.

**) Kleine anthropolog. Schriften (Ph. VII. 5, ed. Rosenkranz.).

***) Zweite Abth. 89 pp. Ueber Swedenb. siehe die ausführliche und interessante Erörterung bei Kuno Fischer III, 227 pp.

heutiges Tags, wie mir scheint, von geringem Werth und seine Psychologie fast überall zu verwerfen; ich kann mich daher der Folgerung nicht erwehren, hätte er verständlich geschrieben, so würde er jetzt selten gelesen werden. Wie dem auch sei, sein Stil ist wirklich abscheulich. Ich kann aus ziemlich ausgebreiteter Bekanntschaft mit dieser Art Litteratur sprechen, aber ich weiß kein andres Werk von wirklicher Kraft zu nennen (und die Kraft der Kritik ist titanisch), welches so große Verachtung aller Bedingungen des Stils darböte. Seine Terminologie, obwohl abstoßend, mag ihren Nutzen gehabt haben, aber seine Art zu schreiben, ist nicht zu entschuldigen. Die Sätze sind lang, schwerfällig, verwickelt; ihre einzelnen Theile sind selten wohlgebaut, und mehr zusammengeworfen, als logisch untergeordnet. Aber dies ist noch nicht genug. Sein Ausdruck ist nur annähernd, wo scharfe Präcision erfordert wird, und merkwürdig schwankend. „Kant", sagt Mahaffy, „bekennt am Schluß seiner zweiten Vorrede ehrlich, daß er fühle, ihm gehe die Kraft ab, sich klar auszudrücken, und dem getreu glaubt er immer, eine Sache zu erklären, wenn er darüber spricht, drum herum geht, und sie durch bloße Wortveränderung erzwingt; und doch ist meistentheils sein erster Ausdruck bei Weitem der beste." Die großen Denker: Descartes, Spinoza, Leibnitz, Hume, so scharf sie dachten, besaßen doch hinlängliche Meisterschaft der Sprache, um ihre Gedanken in einem Stile vorzutragen, der zugleich verständlich und anziehend war. Ihre Tiefe war eine klare. Um ein Seitenstück zu der Kritik zu finden, müssen wir zu dem Werke des großen Geometers Archimedes zurückgehen, dessen Sätze wiederholt gelesen werden müssen, ehe man den Sinn entdeckt, der demonstrirt werden soll, und dessen Demonstrationen selbst dem Mathematiker von Fach Schwierigkeiten machen. Einmal vertheidigt sich Kant und nimmt an, daß der Mangel eines populären und unterhaltenden Stils Schuld daran sei, daß die Kritik nur angesehen und nicht gelesen würde; den, der sich um Philosophie bemüht, und Unterhaltung verlangt, weist er sofort zurecht*). Aber der Grund lag tiefer;

---

*) Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik. Werke III, 172,

und der Beweis sind die Streitigkeiten, die von der ersten Erscheinung des Werks bis auf den heutigen Tag von gelehrten Kantianern über seine eigentliche Meinung geführt werden. Trotz aller Studien und Commentare schreiben berühmte Professoren noch im Jahre 1870 zornige Pamphlete gegen einander über die Deutung der Kantischen Ansichten von Raum und Zeit*). Und wenn es den Deutschen so weit mißlingt, was haben Engländer und Franzosen zu erwarten?

So wenig Vollendung hat die Kritik, daß ein Streit entstanden und noch lange nicht geschlichtet ist, über die Aendrungen sowohl in der Lehre, als in der Darstellung, die in der zweiten Ausgabe eingetreten sind. Michelet, Schopenhauer und Kuno Fischer bestehn auf einer radicalen Aendrung, die vorgegangen; Ueberweg und Mahaffy erklären sich dafür, es sei Alles im Einklang geblieben**).

Kant schreibt nie gut; aber in andern Werken ist er verständlich, nur in der Kritik abschreckend. Aus diesen und andern Gründen ist dem Jünger der Philosophie zu rathen, dieses Werk ruhen zu lassen, bis er aus andern Quellen sich die Kantischen Prinzipien zu eigen gemacht. Dies ist nicht schwer. Er beginne mit Mansel's Prolegomena Logica und Victor Cousins

---

ed. Hartenstein, 1838. Ich citire diese Ausgabe, wenn ich die Ausnahme nicht besonders erwähne.

*) Trendelenburg, Herausgeber des Aristoteles und Verfasser der höchst ausgezeichneten: Logischen Untersuchungen, klagte Kuno Fischer, den Philosophen und Historiker an, er habe Kant mißverstanden. Eine Erwiderung folgte der andern. Vergleiche Kuno Fischer's zweite Ausgabe seines Werks über Kant; Trendelenburg's Broschüre: Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung 1869. Und Fischer's Pamphlet: Anti-Trendelenburg, eine Duplik, 1870. Darauf trat Grapengießer in den Streit ein, mit einer lebhaften Broschüre: Kant's Lehre von Raum und Zeit, 1870. Trendelenburg wurde von der Fortsetzung des Streits wahrscheinlich durch einen Schlaganfall verhindert.

**) Mahaffy hat aus Kuno Fischer die Kapitel, die sich auf die Kritik beziehn, übersetzt und mit scharfsinnigen Noten versehn: K. Fischer, Commentary on Kants Kritik, 1866. — Ueberweg: de priore et posetriore forma Kantianae Critices Rationis purae, 1861 und System der Logik. 1865.

Leçons sur Kant, er mag Apelt's Metaphysik lesen, welche die Kantischen Gedanken in klarer Sprache wiedergiebt; dann ist er auf Kant's Prolegomena vorbereitet; dies ist eine populäre Darstellung, die ausdrücklich zu dem Zweck geschrieben wurde, um die Kritik verständlich zu machen*).

2. Die kritische Philosophie.

War Kant ein unvollkommner Schriftsteller, so war er ein höchst kritischer und revolutionärer Denker. Er machte einen tiefbewegenden Eindruck auf den Europäischen Geist, der sich passend nur mit dem der französischen Revolution vergleichen läßt. Die Wirkungen Beider waren groß und bewundernswürdig in ihrer Zerstörung, ohne den Samen des Wiederaufbaus in sich zu enthalten. Beide waren Höhepunkte anarchischer Richtungen, beide nahmen die Resultate jahrhundertlanger Arbeit in sich auf. Und wie die Revolution der Europäischen Politik einen neuen Charakter, so gab Kant der Europäischen Metaphysik einen neuen Charakter. Es war jedoch nichts wirklich Neues in der Methode, und sehr wenig absolut Neues in seinen Folgerungen.

Viele Leser werden über diesen Ausspruch erstaunen, besonders Deutsche, und Forscher in der deutschen Philosophie. Kuno Fischer, z. B., dessen Ansichten ich nie auf die leichte Achsel nehme, und dessen Geschichte große Biegsamkeit des Urtheils und

*) Sie beschreiben den Weg, auf dem Kant zu seinen Entdeckungen gelangte. Sie zeigen die ganze kritische Untersuchung in ihrem natürlichen ungehinderten Verlauf und zeigen uns daher nicht nur, sondern erleichtern uns auch die Einsicht in den innern Bau der kritischen Philosophie. K. Fischer op. cit. 24. Dies Werk, welches dem Englischen Publikum leicht verständlich sein würde, hat keinen Uebersetzer gefunden, die Kritik hingegen mehrere. Ich werde gelegentlich die Uebersetzung benutzen, die Meiklejohn in Bohn's philos. Library publicirt hat. Sie ist nicht immer genau, und Mahaffy, der sie geprüft hat, verdammt sie manchmal scharf; aber die ungeheure Schwierigkeit, die deutsche philosophische Sprache in entsprechendes Englisch zu übersetzen, sollte uns dankbar für die Anstrengung und unwillig, sie zu tadeln, machen.

ein eben so umfassendes Wissen zeigt, eröffnet sein Werk über Kant mit der Bemerkung, unter allen Systemen habe keins so wenig mit seinen Vorgängern gemein, als das Kantische. Er gründete eine völlig neue Philosophie, die wesentlich mit keinem Vorgänger etwas gemein hatte. Hierunter versteht Fischer, daß Kant's Absicht von der aller andern Denker verschieden, und seine Methode neu war. Die Vorgänger betrachteten die Philosophie als eine Erklärung der Dinge, als eine vernünftige Auslegung des Kosmos. Im Verlauf der Entwicklung tauchten die besondern Wissenschaften auf. Jede gab ihre Erklärung von der Gruppe von Dingen, von der sie handelte. Positive Wissenschaft trennte sich von der Metaphysik, Erfahrung setzte die Speculation als störend und unnütz bei Seite. Von diesem Augenblick an war das hauptsächlichste philosophische Problem: Welches ist das Verhältniß der Speculation zur Erfahrung? und enthielt die Frage in sich: Hat die Speculation irgend eine Autorität in der Philosophie, die nicht von der Erfahrung abgeleitet ist? Leibnitz versuchte beide zu versöhnen. Er war zugleich ein Metaphysiker und ein Mann des positiven Wissens, ein Meister in beiden; aber seine Physik beruhte auf Metaphysik. Seine Differentialrechnung entstand aus seinem metaphysischen Gesetz der Continuität; seine Entdeckung des Maßes der Kraft beruhte auf seinem Begriff der vis viva. Die metaphysische Neigung in seinem System war so vorherrschend, daß seine Schüler Speculation und Erfahrung trennten, und die Wolf'sche Schule eine rein rationelle Kosmologie und rationelle Psychologie construirte. Dann erschien Kant. Er betrachtete die wahre Stellung der Philosophie als die einer selbständigen Wissenschaft, welche zu allen speciellen Wissenschaften in demselben Verhältniß stand, wie diese zu ihren Gegenständen. So war der Streit zwischen Fachwissenschaft und Metaphysik geschlichtet. Unter diesem Gesichtspunkt hörte die Philosophie auf, eine Erklärung der Dinge zu sein, um eine Erklärung unsrer Erkenntniß von ihnen zu werden, „sie wurde eine nothwendige Wissenschaft, denn sie erklärte eine Thatsache, welche nicht weniger, als jede andre, einer Erklärung bedurfte; zugleich wurde sie aber auch eine neue Wissenschaft,

denn sie erklärte eine Thatsache, die bisher unerklärbar gewesen war.“ Die bisher unerklärliche Thatsache war: wie ist Erfahrung möglich? Wenn ein Physiker die Erklärung einer physischen Thatsache sucht, so sieht er sich nach den Bedingungen um, unter denen sie entsteht, nach den Kräften, aus denen sie entspringt. So verfuhr Kant: er suchte die Bedingungen der menschlichen Erkenntniß, die Kräfte, aus denen allein sie entspringen konnte. Seine Philosophie war überall und gänzlich kritisch. Sie stand in Verhältniß zu dem Dogmatischen, wie die Optik zum Gesicht, die Akustik zum Gehör.

Hatten nicht Descartes, Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Condillac ebenfalls eingesehn, daß zur Erklärung unsrer Erkenntniß die Bedingungen derselben erforscht werden müßten? Dies will Fischer keineswegs leugnen, wirft aber ein, dies wären bloße Anläufe, und zwar unvollkommne gewesen, Kant allein hätte den richtigen und einen neuen Weg eingeschlagen. Sie nahmen den unrichtigen Gesichtspunkt, und keine Anstrengung des Auges wird uns in den Stand setzen, zu sehen, was außerhalb des Gesichtskreises liegt. Sie meinten, die Thatsachen des Erkennens zu erklären, aber die Gründe, welche sie vorbrachten, waren selbst erkennend. Der wahre Standpunkt wurde von Kant in der einfachen Wahrheit gefunden, daß, wenn Erkenntniß überhaupt erklärt werden soll, so muß dies durch die Bedingungen geschehen, welche ihr vorhergehen, und diese können daher weder in der Erfahrung, noch in der Vernunft gefunden werden. Dies ist das Ei des Kolumbus.

Hegel ist dagegen, daß Kant darauf bestehe, „wir sollten schwimmen lernen, ehe wir ins Wasser gingen“; Fischer erwidert ganz richtig: Kant habe nicht schwimmen lernen, sondern das Schwimmen erklären wollen. Wir können ohne Kenntniß der Grammatik sprechen, Denken ohne Kenntniß der Logik, Sehen ohne Kenntniß der Optik, Leben ohne Kenntniß der Physiologie; aber sind diese Wissenschaften darum überflüssig? Und was diese Wissenschaften für ihre Gegenstände sind, das ist die kritische Wissenschaft für die Erkenntniß. Hegels Einwurf ist beantwortet; aber das dunkle Gefühl des Widerspruchs, das ihn eingab, grün-

dete sich auf ein richtiges Gefühl des Trugschlusses in Kant's Verfahren. Davon später mehr; fahren wir jetzt in Fischer's Auseinandersetzung fort.

Bacon erklärte sich zwar nicht ausdrücklich dagegen, daß wir das Uebersinnliche erkennen könnten, wies jedoch der Metaphysik eine Art Klosterleben entfernt von der Physik an, wo sie von den unfruchtbaren Jungfrauen, den End-Ursachen bedient wurde. Locke beschränkte die Erkenntniß auf die Sinnlichkeit. Berkeley folgte in derselben Richtung. Hume wollte nun auch diesen Grund der Gewißheit zerstören. Erfahrung kann keine absolute Gewißheit geben, denn alle Urtheile, die absolut sein sollen, müssen identisch sein, und kein Urtheil, das sich auf Erfahrung gründet, kann analytisch sein. Mathematische Urtheile sind richtig, weil sie analytisch sind, alle andern zweifelhaft, weil synthetisch. Kant stimmt mit Locke überein, daß die Erkenntniß der Dinge an sich unmöglich ist, er giebt keine Metaphysik des Uebersinnlichen. Er stimmt mit Berkeley überein, daß all' unsre Erkenntniß eine Erkenntniß der Erscheinungen ist, welche nur unsre Ideen sind. Er stimmt mit Hume überein in der Eintheilung unsrer Urtheile in analytische und synthetische; und daß alle Erfahrungsurtheile synthetisch sind; und daß es unmöglich ist, sowohl aus Erfahrung als aus Vernunftschlüssen zu erklären, wie ein Ding die Ursache eines andern sein kann.

Nachdem ich so Kuno Fischer durch die 45 Seiten gefolgt bin, auf denen er seinen Satz von der gänzlichen Originalität Kant's vertheidigt, muß ich meine Behauptung wiederholen, daß an seiner Methode nichts neu war. Das Problem, welches er zu lösen unternahm, war das nämliche, welches wir fortdauernd in der neuern Philosophie haben aufwerfen sehn: Haben wir von der Erfahrung unabhängige Gedanken? Die Versuche zu seiner Lösung sind in den Kapiteln über Locke, Hume, Condillac, Reid und Gall dargestellt worden. Alle stimmen darin überein, die Erfahrung für die einzige Quelle der Ideen zu erklären; da jedoch dies Prinzip zum Skepticismus führte, so schien kein andrer Ausweg als der gesunde Menschenverstand. Kant lehnte

diesen Ausweg ab *). Während alle darin übereinstimmten, daß die Erfahrung die Quelle der Erkenntniß sei, warf er die Frage auf: Was ist Erfahrung? Was sind ihre Bestandtheile?

Man hat kein Recht zu behaupten, Hobbes, Locke, Hume, Condillac und Reid hätten den Ursprung der Erkenntniß nicht untersucht und nicht vorgetragen, was sie für die Elemente hielten, die die Erfahrung ausmachten. Wenn nun Kant eine neue Theorie dieser Bestandtheile vortrug, so war doch sicherlich der Versuch, eine Theorie zu geben, nicht neu; und ich kann die Behauptung, die man so oft wiederholen hört, nicht gelten lassen, daß sein Gedanke an eine Kritik der Erkenntniß völlig originell gewesen. Die Bedingungen der Erfahrung zu untersuchen, war immer das Bemühen der Psychologen gewesen. Die Sonderung der apriorischen Elemente im Erkennen von den aposteriorischen war die specielle Beflissenheit von Descartes, Leibnitz und allen Vertheidigern angeborner Ideen und fundamentaler Denkgesetze rc. gewesen. Niemand hatte mit mehr Nachdruck, als Leibnitz versichert, obgleich das Erkennen mit der Sinnlichkeit beginne, so werde es doch nicht ganz von der Sinnlichkeit hergeleitet; sondern in aller Erfahrung werde ein Theil von dem Geiste hinzugethan, und dieser Theil sei zu unterscheiden durch seinen Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Während in Wahrheit Kant's Unternehmung nicht neu war, so war es auch seine Methode nicht. Er folgte der alten Heerstraße, und indem er den Geist in seinen entwickelten Formen analysirte, ohne zu den ersten Stufen dieser Entwicklung zurückzugehn, verfehlte er die wahren Bedingungen der Erfahrung gänzlich. Diese Methode ist in auffallendem Contrast mit der, welche er in seiner klaren Auffassung der Kosmologie verfolgte, und welche seitdem von Laplace und Andern ausgebildet worden und ihren Platz in der Wissenschaft als die Nebelhypothese eingenommen hat. Die Probleme waren völlig analog. Die Psychologie sollte erklären, wie die

*) Er sagte, es wäre die merkwürdige Erfindung der neuern Zeit, wodurch der leerste Dummkopf sich mit dem tiefsten Denker auf gleiche Stufe stellen könnte. Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik. Vorrede.

Erfahrung entstand, wie der Geist in allen seinen mannigfaltigen Erscheinungen aus biologischen Bedingungen entwickelt werden könnte; Kosmologie sollte erklären, wie das Planetensystem entstünde, woher seine Bewegungen, warum die Planeten eine eliptische Bahn hätten und sich um ihre Achsen drehten und warum die Eccentricität der Bahn mit der Entfernung von der Sonne zunähme, so daß der planetarische Umlauf in den kometarischen übergehe — diese und alle ähnlichen Fragen waren aus den mechanischen Gesetzen, die Galilei, Kepler und Newton entdeckt hatten, abzuleiten. Aber während die Probleme so analog waren, gingen die Methoden sehr weit auseinander. Er schrieb eine Naturgeschichte des Himmels *), verfolgte aber eine andre Methode bei seinem Versuch einer Naturgeschichte des Geistes. In dem einen Fall bildet er eine Hypothese nach streng inductiven und empirischen Thatsachen. Er beginnt von dem materiellen Chaos, in welchem nichts vorhanden ist, außer den elementaren Substanzen und deren primitiven Kräften der Anziehung und Abstoßung; aus diesen Substanzen und Kräften, wie sie uns bekannt sind, construirt er das uns bekannte Universum; sie sind die Factoren, deren Product das Planetensystem ist. Das analoge Verfahren würde gewesen sein, von der Sensibilität mit ihren elementaren Weisen der Combination auszugehn und zu zeigen, wie aus diesen Factoren das uns bekannte Product entwickelt wird. Wie in dem Einen Fall weiter nichts als Materie und ihre beiden Weisen, sich zu bethätigen, zugelassen wurde, so hätte in dem zweiten nichts als die Sensibilität, und ihre Weisen, sich zu bethätigen, zugelassen werden sollen; dies würde eine Theorie der Bedingungen der Erfahrung gegeben, und so die Frage beantwortet haben, wie ist Erfahrung möglich? Und dies wieder die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Statt ein solches Verfahren einzuschlagen, beginnt Kant mit der Frage: Was geht der Sensibilität vorher, was ist in der Erfahrung,

*) Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. Werke VIII, 217—232. Ed. Hartenstein.

was in der Sinnlichkeit nicht gegeben ist, ihr aber vorhergeht? Ebenso gut hätte er mit den alten Philosophen fragen können: Und woher das Chaos?

Mit Einem Wort, er verfolgte die alte metaphysische Methode, statt der biologischen. Ich urtheile hier nicht über den Werth dieses Verfahrens, noch über seine Resultate; sondern hebe nur hervor, daß sein Anspruch auf Anstellung einer neuen Untersuchung und Befolgung einer neuen Methode nicht anzuerkennen ist. Die apriorischen Elemente, die er durch die Analyse der Erfahrung entdeckt haben soll, sind die bekannten angebornen Ideen, Gesetze des Denkens, natürliche Anlagen des Geistes unter neuen Gesichtspunkten. Hier wie anderswo zeigt er sein Talent. Die alten Begriffe gewinnen eine neue Bestimmtheit, und damit einen zehnfachen Werth; so daß nach Kant wohl Niemand wieder zu den alten Formen zurückkehren wird. Aber seine ungeheure Denkkraft wurde nicht durch eine neue Methode geleitet, und trotz der Zerstörung metaphysischer Dogmen durch ihn, trotz seines eignen wissenschaftlichen Interesses und wissenschaftlicher Bildung, bleibt er die Quelle unerschöpflicher Ströme und Bäche, welche in verkehrter Richtung sich in den uferlosen Ocean der Speculation ergießen.

Vor ihm sah die Mehrzahl der Philosophen nicht, oder weigerte sich geradezu, zu sehen, daß die Bedingungen der Erfahrung in den Bedingungen des Organismus gesucht werden müssen, und bildeten sich ein, sie könnten eine Erklärung finden, wenn sie einfach das Bewußtsein fragten, wie die Erfahrung es darbot. Kant machte sich daran, die beiden Elemente a priori und a posteriori zu isoliren, in der Hoffnung so herauszubringen, was der Erfahrung zukomme im Unterschiede von dem, was ihr vorhergehe.

Bei Befragung des Bewußtseins fand er, daß keine der beiden gewöhnlichen Erklärungen die Erscheinungen verständlich machte: gewisse Begriffe, wie Zeit, Raum, Causalität u. s. w. ließen sich nicht in Erfahrung allein auflösen; noch ließ sich auf der andern Seite annehmen, obgleich sie *apriorisch* waren, daß sie absolut *unabhängig* von der Erfahrung wären; da

sie so zu sagen, nur die Formen (nothwendigen Bedingungen) der Erfahrung wären.

Bei dieser Auffassung wird das Dasein der beiden verschiednen Factoren angenommen. „Daß alle unsre Erkenntniß mit der Erfahrung anfange", sagt er, „daran ist kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnißvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsre Sinne rühren, und theils von selbst Vorstellungen bewirken, theils unsre Verstandesfähigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniß der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntniß in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.

Wenn aber gleich alle unsre Erkenntniß mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung; denn es könnte wohl sein, daß selbst unsre Erfahrungs-Erkenntniß ein Zusammengesetztes aus Dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und Dem, was unser eignes Erkenntnißvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergiebt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Uebung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

Es ist also wenigstens eine, der nähern Untersuchung noch benöthigte, und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntniß gebe?"*)

Kant vergleicht die Revolution, die er in der Philosophie hervorbrachte, mit der Kopernicanischen in der Astronomie. Er fragt, wie es gekommen, daß Mathematik und Physik vervollkommnet wurden.

„Dem Ersten, der den rechtwinkligen Triangel demonstrirte (er mag nun Thales, oder wie man will, geheißen haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in

*) Kritik, Einleitung der spätern Ausgaben, von Anfang.

der Figur sah, oder auch dem bloßen Begriff derselben nachspüren, und gleichsam davon ihre Eigenschaften ableiten dürfe, sondern sie durch das, was er nach Begriffen a priori selbst hineindachte und darstellte (durch Construction), herausbringen müsse; und daß er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt habe."*)

Dies mag nun das richtige Verfahren in der Mathematik sein, ist aber nicht nur ein trügerisches in der Physik, sondern auch wirklich das nämliche Verfahren, welches so lange inne gehalten wurde, bis die objective Methode es für immer in Mißcredit brachte. Die Mathematik ist deductiv a priori; und grade weil die ersten Physiker ihre Wissenschaft nach derselben apriorischen Methode aufzubauen versuchten, scheiterten sie so entschieden. Kant weist auf Galilei und Toricelli hin und versichert, sie seien auch nach dieser subjectiven Methode verfahren. „Sie sahen ein, daß die Vernunft nur erblickt, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Erkenntnißprinzipien nach unveränderlichen Gesetzen vorgehn und die Natur zwingen muß, ihre Fragen zu beantworten und sich nicht von ihr leiten lassen darf." Kurz, die Vernunft soll der Natur als Herrin befehlen, ihr nicht als Schülerin gehorchen; und die Physik, wird uns versichert, verdankt ihre Umwälzung dieser klaren Einsicht! Um Entwicklung in die Metaphysik zu bringen, fand er eine ähnliche Revolution nöthig. Bisher hatte man angenommen, das Wissen habe sich nach den äußern Gegenständen zu richten; dies Verfahren schlug er jetzt vor, herumzudrehn und die Gegenstände den Gesetzen der Erkenntniß folgen zu lassen**).

Er nennt dies System kritisch, weil es sich auf eine Untersuchung unsers Erkenntnißvermögens gründet, und vergleicht seinen Standpunkt mit dem von Kopernicus. Und der Vergleich ist

*) Kritik, Vorrede zur zweiten Ausgabe, S. 14. Ed. Hartenstein.

**) „Bisher nahm man an, alle unsre Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten . . . man versuche es daher einmal, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unsrer Erkenntniß richten." Am a. Ort. S. 17.

soweit richtig, daß er, statt unsre Erkenntniß der Welt aus zwei Factoren, Bewußtsein einerseits, und der Welt andrerseits zu construiren, die Welt aus dem Bewußtsein, und unsre Erkenntniß aus den Gesetzen des Bewußtseins construirte. Dennoch gab sein Versuch, die Gesetze der Erscheinungswelt aus den Gesetzen des Geistes zu deduciren, dem Descartesschen Versuch, die Welt aus dem Bewußtsein zu deduciren, nur größre Präcision. Es war derselbe Versuch seiner Methode nach, wie der von Leibnitz und Berkeley, und das Resultat war so ziemlich dasselbe, wie das von Hume, daß wir nichts als unsre Ideen erkennen, und die Dinge an sich nie erkennen können. Kant entdeckte allerdings nach seiner Analyse der geistigen Vorgänge einige Prinzipien der Gewißheit, gab aber zu, sie könnten auf die Dinge über den Geist hinaus nicht angewendet werden, und innerhalb der Sphäre unsrer Erkenntniß sei Alles nur Erscheinung. Er thut einen Ueberblick über seine Untersuchung und nach seiner Erklärung, er habe das Gebiet der menschlichen Erkenntniß umwandert, und es genau ermessen, muß er doch zugeben, daß dies Gebiet nur eine Insel ist. Die Natur hat ihm unwandelbare Grenzen gesetzt. Es ist das Reich der Wahrheit, aber umgeben von einer stürmischen unermeßlichen See, auf der wir nichts als Täuschungen entdecken. Dort, auf der See wandert der Schiffer, getäuscht durch Eismassen, welche vor ihm erscheinen und wieder verschwinden, jeden Augenblick geneigt, zu glauben, er werde Land entdecken, ruhelos dahin, nur von Hoffnung geleitet; er ist der Spielball stürmischer Wellen, faßt immer neue Pläne, schickt sich zu immer neuen Erfahrungen an, auf die er nicht verzichten, und die er dennoch nicht erreichen kann.

Dem Skeptiker sagt Kant: „Nein, die Erfahrung ist kein Trug; der menschliche Geist hat feste Gesetze und diese sind wahr."

Dem Dogmatiker sagt er: „Aber dieser Geist kann die Dinge an sich nie erkennen, er ist bloß mit seinen eignen Ideen beschäftigt, er sieht nur die Erscheinungen der Dinge; wie wäre es möglich, Dinge an sich zu erkennen? Dadurch, daß man sie von den Formen befreit, welche Wahrnehmung und Erkenntniß ihnen aufgedrückt haben (d. h. indem man sie aufhören läßt,

Erscheinungen zu sein). Aber um ihnen diese Formen abzustreifen, müssen wir das Bewußtsein vernichten — wir müssen, statt unsrer Wahrnehmung und unsrer Erkenntniß, Vermögen annehmen, welche im Stande sind, die Dinge an sich zu erkennen. Dies vermögen wir offenbar nicht zu thun; unsre einzigen Mittel, mit den Gegenständen zu verkehren, sind grade diese Wahrnehmung und Erkenntniß, welche den Gegenständen die Formen geben, unter denen wir sie kennen." Kant's Antwort für den Dogmatiker ist wesentlich die von Hume. Er beweist, daß der Geist, seiner eignen Verfassung wegen, Dinge an sich nicht erkennen könne. Dann entsteht die Frage: haben wir ein andres Vermögen zur Erkennung der Dinge an sich? Die Antwort ist entscheidend: ein solches Vermögen haben wir nicht.

Der Unterschied zwischen Hume und Kant, wenn man auf den Grund geht, ist dieser: Hume sagte, der menschliche Geist ist trügerisch, und darum macht er die Philosophie unmöglich. Kant sagt: er ist nicht trügerisch, aber beschränkt; man kann ihm trauen, so weit er reicht; aber er reicht nicht weit genug, er ist so beschränkt, daß eine Ontologie unmöglich ist.

3. Die vorläufigen Bestimmungen.

Da die Ontologie unmöglich ist, so reducirt sich die Metaphysik auf die weniger hochstrebende, immer jedoch noch wichtige Bestimmung der Wissenschaft von den nothwendigen Grenzen der Erkenntniß. Sie begleitet alle Wissenschaften, Kant nennt sie die Begleiterin der Weisheit. Eine solche Metaphysik zu gründen ist die Aufgabe der „Kritik der reinen Vernunft".

Zwei Bestimmungen erfordern specielle Untersuchung, weil, wie sich zeigen wird, auf ihnen das ganze Gebäude ruht. Sind sie unwahr, so schwankt es, sind sie unwiderleglich, so ist das System sicher. Diese beiden Grundbestimmungen sind: der Unterschied analytischer und synthetischer Urtheile; und der Unterschied apriorischer und aposteriorischer Urtheile; sie haben eine große Rolle in der neuern Philosophie gespielt, und sind Beispiele von der Richtung (die schon in unsern Prolegomenen angedeutet wurde),

Fragen der Morphologie mit Fragen der Anatomie, Fragen der Metaphysik mit Fragen der Logik untereinander zu werfen. Sehen wir uns zuerst Kant's Auseinandersetzung an:

Analytische — Erläuterungs-Urtheile sind die, welche unsre Erfahrung blos abschreiben und erklären; aber zu unserm Besitze nichts hinzufügen; so ist, wenn wir sagen: „ein Körper ist ausgedehnt", oder: „ein Dreieck ist eine Figur mit drei Seiten", unser Urtheil ein analytisches; denn das Attribut der Ausdehnung liegt in unserm Begriff von Körper, und das der Dreiseitigkeit in unserm Begriff vom Dreieck. Synthetische Urtheile hingegen sagen Attribute aus, die nicht in dem Begriff des Gegenstandes liegen, sind Erweiterungsurtheile, und dehnen unsre Erfahrung durch diesen Zusatz aus; z. B. „eine grade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten", denn der Begriff der geraden Linie schließt den des kürzesten Weges nicht ein; ebenso wenn wir sagen: „alle Körper sind schwer", so ist das Urtheil synthetisch, denn das Prädicat „der Schwere" ist nicht ein bloßes Abschreiben unsers Begriffs von Körpern; es setzt zu unserm Begriff etwas hinzu.

Apriorische Urtheile sind die, welche nicht aus der Erfahrung entnommen sind, sondern der angebornen Verfassung des Geistes angehören; welche Verfassung eine von den Bedingungen der Erfahrung ist, denn sie macht sie möglich. Aposteriorische Urtheile sind diejenigen, welche aus der Erfahrung hergeleitet werden, d. h. sie sind Producte des Geistes und äußrer Gegenstände, die Functionen dieser beiden Coefficienten.

Ein synthetisches Urtheil a priori ist eins, welches die Erfahrung bestätigen mag, aber nicht hervorbringen kann; wie wenn wir sagen: „eine gerade Linie ist der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten", welches eine von der Erfahrung unabhängige Wahrheit ist, da sie eine Nothwendigkeit und Allgemeinheit besitzt, welche die Erfahrung nicht gewähren kann; denn sie kann wohl zeigen, wie eine gerade Linie in vielen Fällen der kürzeste Weg ist, aber nicht, daß es nirgends einen kürzeren Weg zwischen den beiden Punkten giebt. Ein synthetisches Urtheil a posteriori ist eins, daß aus unsrer Erfahrung entspringt, wie wenn wir sagen: Gold ist dehnbar, wo wir immer aus der Erfahrung wissen

müssen, daß es dehnbar ist, ehe wir dies von ihm aussagen können. Dies ist es in der Kürze, was Kant lehrt. Als eine logische Eintheilung mag diese in analytisch und synthetisch ihren Nutzen haben; alle gut abgegrenzten Unterscheidungen, wenn sie auch bloße Wort-Unterscheidungen sind, sind eine Hülfe für's Denken; unglücklicherweise aber werden sie, wie andre Hülfsmittel, Hindernisse, wenn ihre künstliche Natur vergessen und Wortunterschiede als wirkliche Unterschiede angenommen werden. Dies scheint mir hier der Fall gewesen zu sein. Kant betrachtet den Unterschied als den Schlußstein des Gewölbes. Er giebt zu, daß er anderswo wenig nützen könne; sagt aber, für die Kritik der menschlichen Erkenntniß sei er nicht zu entbehren *).

Logisch sind analytische Urtheile Auffassungen, synthetische sind Vereinigung von Auffassungen; aber psychologische Analyse entfaltet die Auffassung selbst als eine Synthese; nämlich als die Vervollständigung von Wahrnehmungen, oder als ihre Combination zu einem Ganzen**).

Psychologisch sind synthetische Urtheile nur analytische im Werden; sie unterscheiden sich nur als ein aufgestelltes und ein gelöstes Problem. Ein synthetisches Urtheil wird analytisch, sobald seine Elemente vervollständigt werden. So ist das Urtheil: „alle Körper sind ausgedehnt" jetzt analytisch, weil jetzt die Definition des Körpers die Ausdehnung in sich schließt. Daß „alle Körper schwer sind", ist ebenfalls analytisch, ebenfalls ein bloßes Abschreiben unsers Begriffs vom Körper und seinen Attributen, welche ebenfalls in der umfassenden Definition des Körpers eingeschlossen sind, obwohl es einmal eine Erweiterung unsrer Erfahrung, eine Zuthat zu unserm Begriff war. Für den Physiker ist, wie Trendelenburg bemerkt, Gewicht eben so sehr ein Merkmal

*) „Diese Eintheilung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich." Proleg. § 3, S. 181. „Kein Gegenstand in der modernen Speculation hat ein lebhafteres Interesse erregt", sagt Hamilton. Reid's Works, p. 787.

**) Vergl. Ueberweg, Logik § 83. Hegel, Encyclop. § 239. Logik III. 270 ꝛc. Trendelenburg, Log. Untersuchungen II, 237 ꝛc. und Delboeuf, Logique scientifique p. 103.

des Begriffs „Körper“, als Ausdehnung für den Mathematiker*). Sowol Ausdehnung als Gewicht sind Prädicate; der Act des Prädicirens ist derselbe geistige Prozeß in dem einen, wie in dem andern Falle. Es mag nicht leicht sein, die synthetische Natur der Prädicate zu erkennen, wenn die Elemente dergestalt ins Ganze aufgenommen sind, daß der Ausdruck ein identischer geworden ist; aber wählen wir ein andres Beispiel: „Das Feuer brennt“. Ist dies analytisch oder synthetisch? Für uns, bei unsrer ausgedehnten Erfahrung mit dem Feuer ist der Satz: „das Feuer brennt“ analytisch — einfach ein Wortausdruck: Was wir unter Feuer verstehen, ist ein Gegenstand, der unter andern Prädicaten, auch das des Brennens hat; das Brennen ist ein integrirender Theil unsers Begriffs. Aber für ein Kind, dessen Erfahrung vom Feuer geringer ist, dessen Auffassung Glanz und Gestalt, aber nicht das Brennen einschließt, ist der Zusatz: „es brennt“ soviel als eine Synthese; ebenso gut, wie der Zusatz „Gewicht“ zu dem Begriff der Körper eine Synthese ist.

Kant selbst hat ein ähnliches Beispiel gegeben. „Gold ist ein gelbes Metall“ ist analytisch, sagt er; denn „um dies zu wissen, brauche ich meine Erfahrung nicht zu erweitern; da mein Begriff von Gold die Elemente seiner Gelbheit und seiner metallischen Natur enthält, so brauche ich diesen Begriff bloß zu analysiren und nichts weiter zu suchen**). Mit andern Worten, ein analytisches Urtheil ist die Erklärung einer Definition, es ist, was die alten Logiker ein wesentliches und Locke ein Wort-Urtheil nannte. Bei der Analyse eines Ganzen in seine Theile, werden gewisse Theile, welche verborgen waren, ans Licht gebracht. Aber dieses Ganze ist eine Synthese und wurde ursprünglich zusammengesetzt. Das metallische Element wurde im Golde entdeckt, und, einmal entdeckt, einmal ihm beigelegt, dort für immer belassen. Die langsame Integrirung von Erfahrungen ändert, was ursprünglich synthetisch und inductiv war, in etwas, was jetzt analytisch und deductiv ist. Der Fortschritt der Wissenschaft

*) Trend., Log. Untersuch. II. 240.

**) Prolegomena § 2. S. 178.

besteht in der allmäligen Integrirung solcher Erfahrungen und in der Umwandlung synthetischer in analytische Urtheile, so daß Behauptungen, welche zuerst hypothetisch waren, endlich Gemeinplätze werden. In der vormathematischen Periode war der Begriff eines Cirkels der einer vollkommen runden Linie, oder eines Raumes, der von allen Seiten begrenzt war durch eine in sich zurückkehrende Linie. Niemand wird sagen, es sei ein bloßes Abschreiben dieses Begriffs gewesen, als die Mathematiker entdeckten, daß jeder Punkt in dieser Linie gleichweit entfernt ist von einem Punkt im Centrum, und doch war dies in der Natur eines Kreises gegeben, wenn auch sicherlich nicht in dem damals gefaßten Begriff desselben. Jetzt ist ein solches Urtheil analytisch. Ferner als die Mathematiker ihren Begriff durch die Entdeckung einer weiteren Eigenschaft des Kreises erweiterten, nämlich, daß die Länge seines Umkreises sich zur Länge seines Durchmessers ungefähr wie $3._{14159}$ zu 1 verhält, so war dieses eine Synthesis, die sich rasch zur integrirenden Eigenschaft machte und wir sehen jetzt daß das Wesen des Kreises sie einschließt.

Ein Urtheil ist erweiternd nur so lange es hypothetisch ist; sobald die Behauptung bewiesen ist, hat es mit der Erweiterung der Erkenntniß in der Richtung ein Ende. Für den Naturforscher ist der Satz: „Alle Wirbelthiere haben eine (erkennende) Seele", nur so lange ein synthetisches Urtheil, als er noch Zweifel hegt, ob in dem Begriff Wirbelthier, die erkennende Seele nicht ein integrirendes Element seiner erweiterten Erfahrung ist. Aber alle Urtheile über Wirbelthiere sind ursprünglich in diesem Zustande. Löse den Begriff, löse die Erkenntniß auf, aus welcher der Begriff entsprang, und du wirst finden, er ist eine Reihenfolge von synthetischen Urtheilen, welche analytisch wurden, so wie jede neue Erfahrung eingereiht wurde als Ergänzung. Jedes Urtheil ist Aussage und jede Aussage (eines Prädicates) Synthese. Das Prädicat ist eine Erfahrung; sein Subject ebenfalls. Selbst in einem noch so hypothetischen Urtheil ist immer die analytische Charakteristik, daß es eine Erläuterung eines Elementes ist, welches von dem Begriff eingeschlossen wird. Selbst in dem gewagtesten Flug einer Hypothese behaupten wir nie, daß Wirbelthiere Pflanzen

sind, oder spaltbare Flächen, wie die Krystalle haben. Warum nicht? Weil Pflanzen und Krystalle Begriffe sind, welche nicht unter den Begriff der Wirbelthiere fallen, da Erfahrung und Analogie keine Andeutung einer solchen Unterordnung geben; während die erkennende Seele oder einige Merkmale, wodurch wir sie entdecken können, in einigen Merkmalen gefunden werden, woran wir die Wirbelthiere erkennen.

Urtheile sind also analytisch oder synthetisch in verschiednen Epochen*). Die einzige haltbare Unterscheidung ist die zwischen wörtlichen und sachlichen Urtheilen, und diese wurde von Locke gemacht mit einer Schärfe, die wenig zu wünschen übrig läßt. Kant hat, wie eben bemerkt, durch eine neue Terminologie alten Ideen ein neues Ansehn gegeben und sie zu neuer Bedeutung erhoben, aber er hat zu Locke's Kapitel über „nichtssagende Urtheile" („Trifling Propositions") nichts hinzugefügt, wenn er auch seine unsystematische Darlegung bedauerte**). Hier ist eine Stelle: „Wir können die Wahrheit zweier Sorten von Urtheilen mit vollkommner Sicherheit erfahren; die eine gehört zu den „nichtssagenden Urtheilen", die eine Gewißheit mit sich führen, a b e r n u r e i n e W o r t g e w i ß h e i t, d i e n i c h t s l e h r t. Und zweitens, wir können die Wahrheit erkennen und ihrer gewiß sein bei Urtheilen, die etwas von einem andern aussagen, welches e i n e n o t h w e n d i g e F o l g e s e i n e r p r ä c i s e n

*) Der Spanische Metaphysiker Nieto Serrano hegt eine ähnliche Ansicht. „En rigor, toda proposicion sintetiza algo, puesto que espresa por medio de la cópula la relacion que hay entre el sugeto y el predicado, y toda proposicion analiza igualmente porque es una fórmula en que aparecen separados y distintos los mismos términos que se relacionan." (Bosquejo de la Ciencia Viviente, Madrid, 1867, p. 44.)

**) Locke, Essay B. IV. C. VIII. Mahaffy: Anmerkung in „Fischer's Commentary on Kant" p. 28 sagt: „Es ist kein Zweifel, daß Kant diese bedeutende Unterscheidung selbst entdeckt. Er war nicht sehr in der früheren Philosophie belesen, aber wir dürfen ihn wohl entschuldigen, wenn er das nicht gesehn, was der schrecklichen Gelehrsamkeit Sir W. Hamiltons entging. Webb hat deutlich bewiesen, daß Locke sie im Wesentlichen vorweggenommen." Prolegom. § 3 p. 182 hätte beiden zeigen können, daß Kant Locke's Priorität sehr wohl kannte.

inhaltvollen Idee ist aber ohne in ihr enthalten zu sein: wie, daß der Außenwinkel aller Dreiecke größer ist, als jeder der gegenüberliegenden Innenwinkel, ein Verhältniß, welches nicht zu der inhaltvollen Idee gehört, die der Name Dreieck angiebt; dies ist eine Sachwahrheit und führt eine Belehrung mit sich."

Aus diesen Gründen ist Kant's erster Satz zu verwerfen. Der Unterschied, den er machen will, mag seinen logischen Werth haben, aber ist nicht von der Art, daß er auf einen psychologischen Unterschied hinwiese, der irgend etwas mit der Frage der Metaphysik zu thun hätte.

Gehen wir jetzt zu dem noch wichtigern Unterschiede zwischen apriorischen und aposteriorischen Urtheilen über, welcher in Kant's Händen eine neue Form annahm*). Er hielt dafür, alle Erkenntniß lehre nichts, wenn sie nicht synthetisch sei und sei unsicher, wenn sie nicht a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung und ihren Grenzen sei. Die erste Aufgabe der Kritik war also, die Frage zu beantworten: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Dies war nur eine neue Weise, die alte Frage zu stellen: wie können wir unabhängig von der Erfahrung Erkenntniß haben?

Daß alle Erkenntnisse synthetisch und a priori sein müssen, gründet Kant auf folgende Sätze: 1) Wenn sie nicht synthetisch sind, sind sie nicht wirklich Erkenntnisse; sie fügen zu unserm frühern Wissen nichts hinzu. 2) Wenn sie nicht a priori sind, so können sie nicht allgemein und nothwendig, sondern nur partikulär und zufällig sein. 3) Wenn sie nicht allgemein und nothwendig sind, so können sie nicht mit Gewißheit wahr sein.

Ueber diese Punkte bemerke der Leser zuerst, daß eine Erkenntniß wirklich eine solche wird, wenn das hypothetische Element entfernt und das synthetische Urtheil analytisch geworden ist durch Einordnung. So lange noch irgend eine Ungewißheit

---

*) „Diese Frage bildet den eigentlichen Cardinal- und Angelpunkt von Kant's Kritik . . . Von der Antwort auf diese Frage hängt das Schicksal der Metaphysik ab." Apelt, Metaphysik. S. 40.

vorhanden war, war sie ein Problem; wenn nun die Ungewißheit beseitigt wird, ist sie ein Lehrsatz. So ist es eine Erkenntniß, daß Körper ausgedehnt sind, die Wahrheit mag dadurch, daß sie analytisch geworden ist, ein Gemeinplatz geworden sein, aber sie hat nicht aufgehört, eine Erkenntniß zu sein.

Der zweite Satz ist wichtiger, aber ebenso trügerisch. Die Annahme, eine Wahrheit müsse nothwendig allgemein und a priori sein und könne nicht a posteriori erreicht worden sein, ist ebenso falsch als allgemein. Wir haben sie ausführlich betrachtet in unsern Prolegomenen § 66—74; und ich brauche hier nur die Resultate dieser Erörterung zu wiederholen. Jede Wahrheit ist nothwendig, obgleich nicht jedes Urtheil nothwendig wahr ist. Wissen kann zufällig sein, aber Wahrheit nicht. Wie wir die Wahrheit eines Urtheils feststellen, ist Eins; wie wir ihre Nothwendigkeit, wenn sie festgestellt ist, darlegen, etwas Andres. So wie wir sehen, daß sie wahr ist, sehen wir ihre Nothwendigkeit ein. Die Wahrheit, daß Feuer brennt, ist unwiderstehlich, nothwendig, und kann ebenso allgemein gemacht werden, als die Wahrheit, die Winkel eines rechtwinkligen Dreiecks sind gleich zwei rechten; oder 2 mal 2 ist 4.

Giebt es irgend ein Merkmal, woran wir ein nothwendiges Urtheil erkennen können, außer dem, welches die Identität seiner Termini uns angiebt? Wir wollen vor der Hand alle Störungen in den Erscheinungen bei Seite lassen, und annehmen, daß wir nur von wahren Urtheilen sprechen. Woran, frage ich, können wir eine Wahrheit als nothwendig von einer andern als zufällig unterscheiden? Jedes Urtheil versichert, daß ein Ding ist, was es ist; die Wahrheit besteht darin, so viel von ihm zu versichern, und nicht mehr; und der Satz des Widerspruchs besteht darauf, daß wir anerkennen, daß das Ding nicht sein kann, was es ist, und zu derselben Zeit etwas anders, als was es ist. „Nun bedeutet Allgemeinheit, daß das fragliche Ding, was es auch sei, nie anders ist; Nothwendigkeit bedeutet, daß wir es nicht anders denken können“ *). Und wie

*) Hodgson, Time & Space 1865, p. 10.

ich ausführlich gezeigt habe, überall, wo man von zufälliger Wahrheit spricht, setzt man eine mögliche Veränderung in den Terminis des Urtheils voraus, wodurch das Ding nicht länger das sein wird, was es jetzt ist. Ein nothwendiges Urtheil ist eins, welches durch einen analytischen Satz ausgedrückt wird. Jeder analytische Satz ist wahr, sofern er ein identischer Satz ist und nur aussagt: „Alles was ist, ist nothwendig." Die Zufälligkeit, welche über irgend einem Urtheile schweben mag, entspringt in der hypothetischen Form: „Kann nicht, was jetzt ist, in Zukunft anders sein?" oder „kann es nicht anders gewesen sein?" Die Antwort wird gegeben durch eine neue Herstellung des identischen Urtheils, um es dem neuen Falle anzupassen. Statt zu sagen: „was ist, das ist", sagen wir: „was ist, muß sein"; und: „was gewesen sein mag, das mag gewesen sein". Wenn das Resultat in Zukunft variiren soll, so kann es nur variiren durch eine entsprechende Variation der Bedingungen.

„Der Charakter der Allgemeinheit erklärt, daß die Sache in allen Fällen so ist. Der Charakter der Nothwendigkeit erklärt, daß der Widerspruch unmöglich ist." Was heißt dies anders, als sagen, daß ein nothwendiges und allgemeines Urtheil eins ist, dessen Termini identisch sind? Kein Urtheil behauptet, wenn die Bedingungen, welche das Ding bestimmen, verändert werden, daß alsdann das bestimmte Ding unverändert bleibe; und doch ist dies das trügerische, welches in dem Ausdruck: „in allen Fällen" verborgen liegt. „Aber", es heißt, „menschliche Erfahrung kann nur individuelle Fälle erkennen. Sie kann nie alle Fälle umfassen; ja, noch mehr, es ist vollkommen unmöglich zu wissen, daß die bekannten Fälle alle möglichen sind. Selbst mit der größten Anzahl von Fällen, welche eine reiche und ausgebreitete Erfahrung geben kann, können ihre Urtheile immer nur eine verhältnißmäßige, keine absolute Allgemeinheit haben. Mit andern Worten Allgemeinheit und Nothwendigkeit kann nie durch Erfahrung gegeben werden. Was nur durch Erfahrung gegeben wird, erhalte ich von außen; es ist in der Sprache der Philosophie ein a posteriori Gegebnes, weil es aus der Wahr-

nehmung folgt. Was nicht durch die Erfahrung gegeben ist, kann nie aus der Erfahrung folgen und muß, wenn es überall existirt, unabhängig von aller Erfahrung und vor aller Erfahrung existiren; es ist ein a priori Gegebenes."*) Wie wird dieser Unterschied gerechtfertigt? Wenn ich sage: „Feuer brennt", sage ich Allgemeinheit und Nothwendigkeit ebenso nachdrücklich aus, als wenn ich sage: „die Winkel eines rechtwinklichen Dreiecks sind gleich zwei rechten". In beiden Fällen spreche ich nur einen identischen Satz aus. Ich sage nicht: „Feuer muß immer brennen". Ich habe keine Erfahrung, und kann keine haben vom Feuer in all seinen möglichen Erscheinungen; während im Dreieck, das ich selbst construirt habe, nichts vorhanden ist, was ich nicht selbst hinein gesetzt habe, und weil ich dadurch versichert bin, daß sich keine neuen Eigenschaften aufthun werden, so ist keine Abänderung in den Bestandtheilen meines Urtheils möglich. Aber eine Versichrung, sei es über das Feuer oder über das Dreieck, verliert die Identität ihrer Termini dadurch nicht, daß sie allgemein gemacht wird, und wenn die Termini unverändert bleiben, so ist das Urtheil, indem es allgemein wird, unverändert. A ist A; es ist es jetzt, und es wird es immer bleiben. Indem es A B wird und A nachher verschwindet, daß B allein zurückbleibt, hört die Identität des Urtheils auf. Wenn ein Feuer existirt, welches nicht wärmt und nicht brennt, so ist das nicht das Feuer, von dem mein Urtheil spricht. Da auf diese Weise die Bestandtheile des Urtheils geändert worden sind, so ist auch der Schluß daraus geändert worden.

Es existirt die Quelle der Täuschung hinsichtlich arithmetischer oder geometrischer Sätze, daß bei ihnen keine Möglichkeit vorhanden ist, etwas zu ändern, ohne sogleich unsre Anschauung zu zerstören, weil ihre Bestimmungen so strenge definirt und ihre Verhältnisse so einfach sind. Ich kann mir nicht vorstellen, daß ein Dreieck aus andern Winkeln, als solchen, die zwei rechten gleich sind, zusammengesetzt sei, denn dies würde ein nicht entsprechender Ausdruck meines Begriffs von dem sein, was ich construirt und

*) Kuno Fischer: Commentary p. 13.

ein Dreieck genannt habe. Ein Gegenstand wie Feuer hingegen wurde nicht von mir construirt, und daher waren seine Eigenschaften in der Erfahrung gegeben; und da diese Vorstellung in ihren Bestimmungen und Beziehungen zusammengesetzt ist, so mögen einige von ihnen bleiben, während andre verändert werden, ohne daß dadurch meine Anschauung von dem Gegenstande zerstört wird. Ich werde immer noch das Bild des Feuers vor mir haben, selbst wenn's in mancher Hinsicht verändert ist. Aber obwohl unter denkbaren Bedingungen der Gegenstand „Feuer" so weit verändert worden sein mag, daß es nicht mehr brennt, so geht dies doch keineswegs gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Satzes: „Feuer brennt"; es führt nur zu dem Ausspruch eines andern Urtheils, nämlich: „unter gewissen Bedingungen brennt Feuer nicht"; und wenn dies wahr ist, so ist es ebenso nothwendig. Die Zufälligkeit ist eine Sache des Urtheils, keine Thatsache; und diese kommt darauf hinaus, daß der Gegenstand „Feuer" in dem einen Satz nicht derselbe ist, als in dem andern. Wenn's aber erlaubt ist, die Bestandtheile so zu ändern, so können wir auch geometrische Sätze ebenso zufällig machen. Alles was ist, ist nothwendig, sonst hätt' es nicht sein können. Irgend ein andres Ereigniß hätte an seiner Stelle und zu seiner Zeit stattfinden können, aber dies nur unter der Voraussetzung, daß andre Bedingungen vorhanden waren, die es bestimmten. Die Wahrheiten der Geometrie stehn auf keiner sicherern Grundlage. Man sagt uns oft, eine physische Thatsache sei zufällig, weil sich kein Grund angeben läßt, warum es nicht anders hätte sein sollen, als es ist. Ein Trugschluß. Der angegebne Grund ist, daß die Bedingungen, welche die Thatsache bestimmten, waren, was sie waren und keine andern. Kein beßrer Grund kann für eine mathematische Thatsache angeführt werden: Die Winkel sind Winkel, die geraden Linien sind keine Kurven. Wenn Jemand das Raisonnement anwenden wollte, dem man gewöhnlich über physische Thatsachen folgt, und fragte: Warum könnten die geraden Linien keine Kurven gewesen sein? so wird die Antwort sein: weil in dem Falle die Winkel, von denen die Rede ist, nicht existirt haben würden; statt der Winkel würden

Kurven existirt haben. So haben wir in jedem Falle nur unsre Termini vor Veränderung zu bewahren, und alsdann ist die Verwandlung eines besondern in ein allgemeines Urtheil einfach seine unbedingte Verallgemeinerung. Ebenso wie wir eine gerade Linie ins Unendliche fortführen, mögen wir auch ein Urtheil ins Unendliche erweitern.

Bin ich also berechtigt, zu behaupten, daß alle Paviane blaue Nasen haben? Nein, nur daß alle blaunasigen Paviane blaue Nasen haben. Der erste Satz ist eine Induction, welche falsch sein mag, weil sie Bedingungen verallgemeinert. Der zweite ist ein Urtheil, welches wahr sein muß, weil es eine unbedingte Verallgemeinerung ist, und hier liegt, wie ich in den Prolegomenen gezeigt habe, der wahre Unterschied zwischen zufälligen und nothwendigen Wahrheiten. Die Wahrheiten der Zahl und Geometrie haben einen Charakter von besondrer Nothwendigkeit, welcher den physischen Wahrheiten nicht zukommen kann; einfach darum, weil die Größen von allen Bedingungen abstrahirt sind, und ihre Verallgemeinerung über jede Störung erhaben ist. Kant sagt uns: „Erfahrung kann uns zwar lehren, was da sei, und wie es sei; aber nie, daß es nothwendiger Weise so und nicht anders sein müsse".*) Dies ist ungenau. Erfahrung kann uns nicht sagen, daß die Bedingungen, welche das Ding zu dem machen, was es jetzt ist, nicht anderswo geändert werden mögen, denn Erfahrung kann nicht alle möglichen künftigen Bedingungen umfassen; aber sie kann uns sagen und sagt uns, daß, so lange die Bedingungen, wie das Ding sie darstellt, bleiben, was sie sind, das Ding ebenso bleiben wird, was es ist.

Kant irrt über diesen Punkt, wie alle Philosophen, die sich eingebildet haben, es bestehe ein Unterschied zwischen allgemeinen und besondern Urtheilen. Dieser hat gar keine psychologische Begründung. Sir W. Hamilton versichert, die Beobachtung besondrer Fälle von Causalität „könnten nie die starke, ja unwiderstehliche Ueberzeugung hervorgebracht haben, daß jede Begebenheit ihre Ursachen haben müsse. Jede von diesen Beobachtungen

*) Prolegomena, 2. Theil, § 15, p. 212.

ist zufällig" — [ganz und gar nicht; jede ist nothwendig, jede führt eine unwiderstehliche Ueberzeugung von ihrer Existenz mit sich] — „und jede mögliche Anzahl beobachteter Zufälligkeiten wird uns nie das Bewußtsein der Nothwendigkeit auferlegen; d. h. das Bewußtsein, daß wir das Entgegengesetzte nicht denken können. Diese Theorie ist daher logisch absurd; denn sie würde als eine Folgerung die allgemeine Nothwendigkeit des Urtheils über Ursache und Wirkung aus einer gewissen Anzahl von wirklich auf einander Folgenden aufstellen, d. h. man würde so schließen: Alles muß sein, weil Einiges ist."*) Dies ist ein ächtes Beispiel logischer Taschenspielerei, mit der sich die Metaphysiker eine Güte thun. Zuerst wird angenommen, jede Beobachtung einer Folge sei zufällig; aber es ist nichts Zufälliges in der Thatsache, daß wir die Folge beobachten; das ist nothwendig, wir sind nicht im Stande, es anders zu denken, nicht im Stande zu glauben, daß wir diese Wahrnehmung nicht hätten. Dann wird angenommen, daß keine Anzahl von Einzelheiten uns zu einem allgemeinen Schluß zwingen könne; aber wie werden allgemeine Schlüsse gebildet, wenn nicht aus ihren Einzelheiten? Wie gewinnen wir die Idee der Gleichförmigkeit, wenn nicht aus der unbestimmten Wiederholung specieller Fälle — einer Wiederholung, die sich uns in Abwesenheit aller widersprechenden Erfahrung aufdrängt, d. h. in Abwesenheit jeder Veränderung in den Bedingungen, welche eine Verschiedenheit herstellen würde? Der Schluß ist also nicht: Alles muß sein, weil Einiges ist; sondern Alles muß sein, weil Alles ist. Die Erfahrung berichtigt unsre natürliche Neigung nach unbegränztem Fortgehn, d. h. zu schließen, daß, was Einmal gewesen ist, immer sein muß; sie lehrt uns, daß, was unter gewissen Bedingungen wahr ist, es unter andern nicht ist. Jeder Schluß verändert sich, wenn die Termini verändert werden. Wenn — wie es unleugbar ist — die besondre Erfahrung von Ursache und Wirkung nothwendig und nicht zufällig ist, sofern wir nicht denken können, daß in diesem besondern Falle das Entgegengesetzte wahr wäre, so ist

*) Hamilton's Discussions; p. 588.

dieselbe Nothwendigkeit vorhanden, wenn wir sie allgemein machen und behaupten, in allen ganz gleichen Fällen würde dasselbe wahr sein. Hamilton's Fehler ist der eine, der gewöhnlich begangen wird, daß man stillschweigend die Termini ändert. Daher sagt er weiter: „Logisch absurd, ist es auch psychologisch falsch, denn wir finden keine Schwierigkeit darin, uns das Umgekehrte von Einer oder allen beobachteten Folgen vorzustellen, und doch können wir das Urtheil über Ursach und Wirkung, welches nach der Hypothese nur das Resultat dieser Beobachtungen ist, unmöglich als unwirklich denken." In welchem Sinne können wir nun wohl sagen, daß wir das Umgekehrte von jeder beobachteten Thatsache uns vorstellten; wir können uns nicht vorstellen, daß wir sie nicht beobachtet haben, daß dieses A, B ist; aber da wir uns bewußt sind, daß wir irren können, daß in der verwickelten Natur der Dinge uns Vieles verborgen ist, so können wir uns vorstellen, daß wir etwas nur theilweise beobachtet (und daher kommt die Zufälligkeit in unserm Urtheil), oder wir können uns vorstellen, daß unter andern Umständen die Erscheinungen anders ausfallen möchten. Da wir den Gegenstand nicht construirt haben, so können wir nicht sicher sein, daß unsre Auffassung alle seine wesentlichen Elemente umfaßt. In Folge dieser Unwissenheit können wir uns vorstellen, daß ein Stein sich in die Luft erheben möchte, obgleich wir immer beobachtet haben, daß er fällt. Stört dies unsre Berechtigung zur Verallgemeinerung? nicht im Geringsten. Zuerst gelangen wir zu dem Umgekehrten des besondern Urtheils nur durch eine Veränderung der Termini; wenn der Stein sich erhebt, statt zu fallen, so kommt dies daher, daß die Luft schwerer ist, als der Stein und ihn, wie Rauch in die Höhe treibt; Einer der Termini, d. h. die Schwere der Luft oder des Steins ist verändert. Mit dieser Veränderung ändert sich auch der Schluß. Sodann das Urtheil über Ursache und Wirkung, welches Hamilton im Auge hat, ist, daß jedes Ereigniß eine Ursache haben müsse. Dies ist ein anderes Urtheil. Es ist eine unbedingte Verallgemeinerung des Satzes, daß ein Ereigniß ein ihm Vorhergehendes hat. Ob dies Urtheil über Ursache und Wirkung ursprünglich durch Induction

erlangt ist, aus welcher die verschiednen Bedingungen später ausgemerzt sind, ist eine Frage, über die man streiten kann; aber wie es auch erlangt worden sein mag, die Nothwendigkeit des Urtheils über Ursache und Wirkung im Allgemeinen ist nicht größer, als die des besondern Urtheils: dies Ereigniß hat eine Ursache.

Es ist überflüssig, die Erörterung hier weiter zu treiben. Es ist genug gesagt worden, um zu beweisen, daß der Satz, worauf Kant und die meisten andern Philosophen sich stützen, hinsichtlich der besondern Gültigkeit, welche nothwendigen Wahrheiten a priori, die unabhängig von der Erfahrung sind, zugeschrieben wird, unbegründet ist. Kant sieht sich genöthigt, dafür zu halten, daß die Demonstration eines Lehrsatzes nur in dem besondern Falle wahr ist, und daß, um sie allgemein wahr zu machen, eine apriorische Anschauung nothwendig sei. Aber wie ein scharfsinniger Schriftsteller richtig bemerkt, „wenn ein Schluß von einem einzelnen Falle in empirischer Anschauung nur beschränkte Gültigkeit besitzen kann, wie kann ein Schluß aus einem einzelnen Falle in reiner Anschauung unbegrenzte Gültigkeit besitzen? In beiden Fällen ist das Allgemeine aus dem Einzelnen deducirt. Was ist der Unterschied in den beiden Fällen? Es folgt nicht, daß der Lehrsatz von allen Dreiecken, welche für die reine Anschauung möglich sind, wahr sei, bloß weil er von Einem wahr ist; wenn es nicht ebenso gut folgt, daß der Lehrsatz für alle Dreiecke, welche für die empirische Anschauung möglich sind, wahr ist, weil er von Einem Dreiecke wahr erfunden wurde.“*) Kant würde darauf geantwortet haben mit seiner stehenden Annahme der Zufälligkeit der empirischen und der Nothwendigkeit der reinen Anschauung. Vor dieser Annahme muß jeder gewarnt werden, wenn er sich nicht in die Sümpfe der Metaphysik verlocken lassen will; wir werden sie bald näher ins Auge fassen.

In der ersten Auflage der Kritik lesen wir: „Nun zeigt es sich, welches sehr merkwürdig ist, daß selbst unter unsre Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori

---

*) North America Review, Juli 1864. Art. on the philosophy of Space and Time.

haben müssen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unsern Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn wenn man aus den ersteren auch Alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urtheile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung, entstanden sein müssen, weil sie machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt, als bloße Erfahrung lehren würde."

Darüber ist zu bemerken, daß Kant die Erfahrung mit Unrecht auf die Sinne beschränkt und so den ganzen Gegenstand verdunkelt, obgleich seine eigne Definition, „Erfahrung ist selbst nichts Anderes, als eine continuirliche Zusammenfügung (Synthesis) der Wahrnehmungen",*) die Existenz eines Elements implicirt, welches über die Sinne hinausgeht, nämlich das, welches combinirt; und so giebt er implicite in einer aposteriorischen und empirischen Erkenntniß die Operationen des nämlichen Factors zu, der nach ihm den apriorischen Erkenntnissen eigenthümlich sein soll. Was er sich denkt, ist wahrscheinlich dies, daß selbst in der gewöhnlichen empirischen Erkenntniß die Mitwirkung wesentlicher Bedingungen nöthig ist, welche wir Gesetze des Denkens nennen, die ursprünglichen Thatsachen der Geistesthätigkeit, welche, weil sie eben ursprüngliche Thatsachen sind, der individuellen Erfahrung nicht zugetheilt werden können, und daher soweit a priori sein müssen. Aber dies zieht ihm nur den Boden unter den Füßen weg; es beweist, daß bei jedem Urtheil der Geist nach seinen eignen Gesetzen thätig ist, und daß diese ihm angehören und nicht den Gegenständen der Erkenntniß. In jedem? Also in aposteriorischen Urtheilen ebenso gut, als in apriorischen; und so zeigt sich der berühmte Unterschied zwischen diesen beiden als willkürlich und als ein solcher, der keine der wichtigen Folgerungen mit sich führt, die er hinsichtlich der Gültigkeit apriorischer Erkenntniß

*) Proleg. § 5 p. 188. In einer Anmerkung zu § 22 p. 233 scheint er den Widerspruch zu bemerken, und er versucht, obgleich ohne Erfolg, ihn zu umgehn.

daraus deducirt. Es beweist, daß alle Erkenntniß ein apriorisches Element haben muß, nämlich die virtuelle Fähigkeit des erkennenden Geistes, und ein aposteriorisches Element, nämlich den in der Erfahrung gegebenen Gegenstand. Erkenntniß ist eine Function von zweien; aber die Coefficienten sind in keinem besondern Acte von einander zu trennen. Die Fähigkeit hat keinen Werth, ehe sie verwirklicht ist, das Gesetz hat keine Existenz, ehe es in Thätigkeit ist, und in Thätigkeit identificirt es sich mit dem Gegenstande.*)

Wenden wir einen Augenblick in der zuletzt angeführten Stelle von Kant unsre Aufmerksamkeit auf die Erkenntnisse, die wie es heißt, sich mit unsern Erfahrungen vermengen. Sofern er angeborne Ideen verwarf, und seine geistigen Formen nur virtuelle Bedingungen der Erkenntniß, nicht Erkenntniß selbst sind, hätte diese Vermengung von *Bedingungen* mit dem Resultat, von Formen der Erkenntniß mit Erkenntnissen sorgfältig vermieden werden sollen. Diese Vermengung ist jedoch ein integrirender Theil seines Systems; viele seiner Deductionen wären unmöglich, wenn die Bedingungen allein angenommen würden und nicht die Erkenntnisse, welche daraus resultiren.

Ich habe die Erläuterung unterbrochen, um diese Punkte wegen ihrer fundamentalen Wichtigkeit zu erörtern. Wenn ich Recht habe, mit meinem Schlusse, daß der Unterschied zwischen apriorischen und aposteriorischen Urtheilen, wie der zwischen analytischen und synthetischen ein logischer Unterschied ohne psychologische Gültigkeit ist, so sind die Stützen der kritischen Philosophie

*) Ich werde sogleich auf die Unmöglichkeit, die beiden Coefficienten zu trennen, wieder zurückkommen; unterdessen gebe ich hier eine Stelle aus der North American Review, die eine ähnliche Ansicht, wie die im Text vertheidigt. „Die Gesetze der Erkenntniß sind a priori und von der Erfahrung absolut unabhängig; da aber die Erkenntniß selbst ihrer Natur nach die Erkenntniß von Objecten und deren Beziehungen ist, so ist sie nicht möglich, bis sich ihr Objecte präsentiren, und folglich soweit von der Erfahrung abhängig. Gesetze werden nur in Erscheinungen erkannt, Erscheinungen nur nach Gesetzen; daher involvirt jeder Erkennungsact sowohl einen Gegenstand dieses Actes, als Gesetze, welche denselben reguliren."

untergraben*). Kuno Fischer betrachtet bei seinem Nachweis der Geschichte der Kantischen Ansichten diese Entdeckung der apriorischen Natur synthetischer Urtheile als den entschiednen Schritt, zu dem alle vorhergehenden gedrängt hätten; „durch diesen Schritt trennte er sich von Hume und stürzte den Skepticismus".

4. Die Quellen der Erkenntniß.

Die berühmte Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? war eine neue Form der alten Frage: wie können wir irgend welche Erkenntniß unabhängig von der Erfahrung haben? Kant beantwortete sie nicht durch die Annahme angeborner Ideen, sondern wie Leibnitz durch die Annahme gewisser Formen, gewisser innewohnender Bedingungen, welche die Erfahrung möglich machen und a priori sein müssen. Er gab der Speculation einen gewaltigen Anstoß durch die Art, wie er diese Formen erläuterte; aber grade dieser Schwung der Bewegung riß die Leute weg von dem wahren Pfad der Untersuchung, nämlich von der objectiven Untersuchung des psychologischen Mechanismus in seiner Abhängigkeit von organischen Bedingungen.

Sein Zweck war, eine Theorie aller reinen Elemente a priori zu geben, welche in die Erkenntniß eintreten, als von den aposteriorischen Elementen unterschieden. Er trug fünf Fundamental-Sätze vor: 1) die Erfahrung giebt nicht das Ganze unsrer Erkenntniß; 2) was sie giebt, hat den Charakter der Zufälligkeit und Wandelbarkeit. 3) Auch der Geist giebt ein Element, und dies ist ein von aller Erkenntniß untrennbares Element; ohne dasselbe könnte es keine Erkenntniß geben; 4) dies Element hat den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit; 5) und das Prinzip aller Gewißheit ist grade diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit.

Er ging daran, die Natur des Geistes zu prüfen und den

*) Vergl. Apelt: Metaphysik, S. 41—50. Ueberweg charakterisirt sie mit Recht als Annahmen, die Kant nie zu beweisen versucht und welche das πρῶτον ψεῦδος des Systems enthalten. Grundriß der Gesch. der Philos. III, 167.

unterschiednen Charakter jedes Elements der Erkenntniß, den objectiven und subjectiven, nachzuweisen. Statt mit den Sensualisten zu sagen, unsre Erkenntniß stammt von den Sinnen her, sagte Kant, zur Hälfte stammt sie davon her; und die Hälfte, welche einen andern Ursprung hat, ist unzertrennlich mit der ersten Hälfte verbunden. Statt also mit den Cartesianern zu sagen, außer den Ideen, die wir durch die Sinne erlangen, haben wir auch noch angeborne Ideen abgesehen von der Sinnlichkeit, sagte Kant: All unsre Erkenntnisse haben einen doppelten Ursprung, und dieses zweifache Zusammenwirken von Object und Subject ist unerläßlich für jede Erkenntniß.

Die Kritik der reinen Vernunft ist eine Prüfung des Geistes, um seine apriorischen Prinzipien zu entdecken. Er nennt sie rein, weil sie a priori, weil sie über und jenseits der Erfahrung sind. Nachdem er gezeigt, daß der Geist einige reine Begriffe besitze, welche nie in der Erfahrung vorkommen und also a priori sein müssen, sieht er sich veranlaßt, zu fragen, wie viele der Geist besitze. Er hält sich nicht damit auf, die Natur der Wahrnehmung zu untersuchen (hätte er dies gethan, so hätte er vielleicht den Fehler seiner Analyse entdeckt); er begnügt sich mit der Thatsache, daß wir Sinneneindrücke haben und außerdem Erkenntnisse, deren Ursprung nicht sinnlich ist.

Was findet er? 1) Eine Sinnlichkeit — eine Fähigkeit durch die Objecte afficirt zu werden; diese nennt er die Receptivität des Geistes: als solche ist er passiv. Durch dies Vermögen werden Vorstellungen angeschaut. 2) Findet er Verstand — ein Vermögen, Gegenstände zu erkennen vermöge der Vorstellungen, welche unsre sinnliche Empfindung uns giebt; dies ist ein actives Vermögen; im Gegensatz zur Sinnlichkeit ist es Spontaneität.

Aber unsre sinnliche Empfindung, obwohl passiv in Aufnahme der Eindrücke, hat ihre Gesetze der Thätigkeit, ihre Bedingungen; und um diese Bedingungen zu entdecken, müssen wir das, was verschieden und vielfältig in unsern Empfindungen ist, von dem trennen, was unveränderlich dasselbe bleibt. Die Gegenstände sind vielfältig und verschieden. Kant nennt das vielfältige

und verschiedne Element den Stoff oder die Materie, das unveränderliche die Form. Wenn wir daher die ursprünglichen Bedingungen oder die Gesetze der Thätigkeit unsrer Sinnlichkeit entdecken wollen, müssen wir die unveränderlichen Elemente in allen Empfindungen entdecken.

Diese sind — Raum und Zeit. So sind die Formen der Sinnlichkeit. Raum ist die Form unsrer Sinnlichkeit als äußerliche, Zeit als innerliche.

Zergliedre Empfindungen äußrer Dinge, so viel Du willst, Du wirst sie nie des Raums entkleiden können. Du kannst Dir keine Körper ohne Raum, wohl aber Raum ohne Körper vorstellen. Raum ist daher die unerläßliche Bedingung der Sinnlichkeit, die Form der äußern Sinnlichkeit. Er ist in der Materie der Empfindung nicht gegeben; denn wir können uns die Dinge vernichtet denken, aber nicht die Vernichtung des Raumes. Da er nicht in der Materie gegeben ist, so muß er also die Form ausmachen.

Eine ähnliche Erörterung zeigt, daß die Zeit ebenfalls eine Form der Sinnlichkeit, diese als innerlich betrachtet, ist. Wir können uns die Dinge nicht anders als in der Zeit vorstellen; aber wir können uns vorstellen, daß die Zeit existire, wenn auch alle Dinge vernichtet wären. Dinge, die unsrer Sinnlichkeit unterworfen werden, werden dies nach einander; das ist die Form unsrer Sinnlichkeit.

Dies also sind die beiden unerläßlichen Bedingungen aller Empfindung — die Formen, womit wir all die verschiedne Materie, die sich uns darbietet, bekleiden. Diese beiden Begriffe, Raum und Zeit können offenbar nicht in den Gegenständen gegeben sein, sie sind also nicht von der Erfahrung abzuleiten, sind also a priori, oder wie Kant sie nennt, reine Anschauungen.

Die Formen der Sinnlichkeit sind die von Raum und Zeit. Wir gehn jetzt zu den höheren Geistes-Operationen über. Die Function des Verstandes ist, zu urtheilen. Er ist vorzugsweise ein thätiges Vermögen — eine Spontaneität; und von ihm werden die Wahrnehmungen, welche die Sinnlichkeit uns giebt, zu Begriffen erhoben. Hätten wir nur Sinnlichkeit, so

würden wir Empfindungen, aber keine Wissenschaft haben. Dem Verstande verdanken wir das Wissen; und zwar so: die Vielfältigkeit unsrer Empfindungen wird zur Einheit zurückgeführt — durch den Verstand werden sie miteinander verknüpft und gezwungen einander zu erklären. Eine Empfindung für sich kann weiter nichts, als eine Empfindung sein, viele Empfindungen weiter nichts, als viele Empfindungen, für sich können sie nie Begriffe bilden. Aber durch ein verbindendes Vermögen eine Empfindung mit einer andern zusammenzubringen, die Verschiedenheit vieler Empfindungen zur Einheit zurückzuführen, die Aehnlichkeiten, die in der Verschiedenheit existiren, zu entdecken und zu verbinden, — dies ist der Prozeß der Begriffsbildung und dies ist der Prozeß des Verstandes vermittelst der Einbildung, des Gedächtnisses und der Erkenntniß.

Unsre Sinne werden in Berührung mit der Außenwelt durch die Gegenstände auf eine bestimmte Art afficirt. Das Resultat nennt Kant Vorstellung hinsichtlich des vorgestellten Gegenstandes, Anschauung hinsichtlich der Affection selbst — ein Unterschied, der nicht immer inne gehalten wird. Vorstellung heißt bisweilen das Bild und bisweilen die subjective Affection. Ebenso zweideutig ist Anschauung. Wenn Anschauungen durch den Verstand im Begriffe umgebildet werden, so wird die Empfindung in einen Gedanken verwandelt.

Der Verstand verhält sich zur Empfindung, wie diese zu den Außendingen. Er giebt dem Material der Sinnlichkeit gewisse Formen, grade wie die Sinnlichkeit den vorgestellten Gegenständen die Formen von Raum und Zeit gab. Diese Formen des Verstandes sind die Bedingungen seiner Wirksamkeit.

Um sie zu entdecken, müssen wir uns fragen, was ist die Function des Verstandes? — Urtheilen. Wie viel Arten des Urtheils giebt es? Mit andern Worten, was sind die unveränderlichen Bedingungen jedes möglichen Urtheils? Es sind vier: Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Unter eine davon fällt jedes Urtheil.

Dann folgt eine Unterabtheilung dieser vier Klassen: 1) Wenn wir über etwas unter der Form der Quantität urtheilen,

so fassen wir es als Einheit oder Vielheit oder, durch Vereinigung beider, als Allheit. 2) So mag die Qualität Realität, Negation oder Limitation sein; 3) die Relation die der Substanz und des Accidens, der Ursach und Wirkung oder der Gegenseitigkeit (Wechselwirkung); 4) Modalität kann sein die der Möglichkeit, des Daseins der Nothwendigkeit.

In diesen Kategorieen*) findet Kant die reinen Formen des Verstandes. Sie machen das Denken möglich, sie sind die unveränderlichen Bedingungen alles Begreifens; und sie sind es, womit der Verstand das Material bekleidet, welches die Sinnlichkeit darbietet.

Durch die Kategorieen erklärt er, er habe die zweite Hälfte der Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? beantwortet. Die synthetischen Urtheile der Kategorieen sind alle a priori.

Aber die Geistesvermögen sind noch nicht vollständig. Die Sinnlichkeit giebt Anschauungen, der Verstand giebt Begriffe, aber es giebt noch ein andres Vermögen, das Hauptvermögen: die Vernunft, deren reine Formen wir jetzt zu entdecken haben.

Der Verstand wird definirt als das Vermögen der Urtheile; Vernunft ist das Vermögen der Schlüsse. Vernunft reducirt die Mannigfaltigkeit der Begriffe auf ihre letzte Einheit. Sie geht von Einer Allgemeinheit zur andern fort, bis sie das Unbedingte erreicht. Jede Auffassung muß auf eine allgemeine Idee, diese wieder auf eine allgemeinere zurückgeführt werden, und so fort, bis wir zu einem letzten unbedingten Prinzip gelangen.

Die Vernunft führt nicht nur Besonderheiten auf ein Allgemeines zurück, sie deducirt auch das Besondre aus dem Allgemeinen. Wenn ich z. B. sage: Peter ist sterblich! so deducire ich diesen besondren Satz aus dem allgemeinen: Alle Menschen sind sterblich; und diese Ableitung ist offenbar von der Erfahrung unabhängig;

*) Ueber Kant's Gebrauch des Ausdrucks Kategorieen, siehe Hamilton, Logic I. 197—8. Ueber den Gegenstand im Allgemeinen vergl. Kant, Prolegomena III, S. 210; Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Vorrede, S. XVI. XVIII; und Apelt, Metaphysik, S. 132. Und sodann die Auseinandersetzung in der Kritik.

denn da Peter noch am Leben ist, so kann ich von dem Gegentheil keine Erfahrung haben. Die beiden Prozesse, ein Besondres auf ein Allgemeines zurückzuführen und ein Besondres aus einem Allgemeinen abzuleiten, machen das Schließen aus.

Die Vernunft hat drei reine Formen, oder wie Kant sie nennt, Ideen, indem er das Wort von Plato entlehnt*). Diese sind völlig unabhängig von der Erfahrung; sie sind erhaben über die Sinnlichkeit und über den Verstand; ihr Reich ist die Vernunft und ihre Function ist die, unsern Begriffen Einheit und Zusammenhang zu geben.

Der Verstand kann gewisse allgemeine Begriffe bilden, wie: Mann, Thier, Baum; aber diese allgemeinen Begriffe selbst sind einer noch allgemeinern Idee untergeordnet, welche diese allgemeinen Begriffe in sich schließt, wie der Begriff: Mann, verschiedene Besonderheiten, als Knochen, Blut und Muskeln einschließt u. s. w. Diese Idee ist die des Universums.

Ebenso müssen alle Modificationen des denkenden Wesens, alle Empfindungen, Gedanken und Leidenschaften unter eine allgemeine Idee gefaßt werden, welche der letzte Grund und die Möglichkeit dieser Modificationen ist, als das Noumenon dieser Phänomena. Diese Idee ist die des Ich's, der Person — der Seele.

Nachdem er so alle verschiednen Modificationen des Ich auf eine unbedingte Einheit, nämlich die Seele zurückgeführt, und ebenso alle Varietäten des Nicht-ich auf eine unbedingte Einheit, nämlich das Universum zurückgeführt hatte, schien seine Aufgabe vollendet zu sein; indem er jedoch tiefer auf den Grund blickt, findet er, daß diese beiden Ideen eine dritte, eine noch höhere Einheit voraussetzen, die Quelle sowohl der Welt, als des Ich's: Gott.

Gott, die Seele, das Universum, sind daher die drei Ideen der Vernunft, die Gesetze ihrer Thätigkeit, die reinen Formen ihrer Existenz. Sie sind für die Vernunft, was Raum und Zeit für die Sinnlichkeit, und was die Kategorieen für den Verstand sind.

Aber diese Ideen sind nur r e g u l a t i v, sie operiren auf

---

*) Vergl. Trendelenburg, Logische Untersuchungen II, 473.

Begriffe, wie der Verstand auf Empfindungen; sie sind discursiv, nicht intuitiv; sie sind niemals ihren Objecten unmittelbar gegenüber; daher ist die Vernunft machtlos, wenn sie auf Gegenstände verwendet wird, welche über die Sphäre des Verstandes hinausgehen. Wenn sie es unternimmt, über diese Sphäre hinaus wirksam zu sein, kann sie nichts als falsche trügerische Schlüsse ziehn, — wenn sie es unternimmt, die Fragen, welche über Gott und das Universum aufgeworfen werden, zu lösen, verfällt sie in endlose Widersprüche.

Hinsichtlich der verfänglichen Natur der Vernunft, welche oft mit ihrer trügerischen Natur verwechselt wird, kann ich nicht besser thun, als Bolton's Berichtigung*) Sir W. Hamilton's anzuführen, der hier wie anderswo ein merkwürdiges Mißverständniß Kants zeigt:

„Kant lehrt, daß eine natürliche Verlockung bestehe, die Ideen der Vernunft ungehörig anzuwenden, vermöge einer gewissen natürlichen Täuschung, welche er die transcendentale Täuschung nennt, die uns zu dem Glauben verleitet, daß diese Ideen, deren richtiger Gebrauch rein immanent ist, uns in den Stand setzen könnten, unsre Erkenntniß über die Grenzen der Erfahrung hinaus auszudehnen. Kritische Prüfung zeigt uns, daß dieser Schein eine Täuschung ist, und sichert uns dagegen, uns von ihm verleiten zu lassen; obgleich jedoch der Trug so vermieden wird, bleibt die Vorspiegelung immer bestehen. Als Beispiele einer solchen existirenden Vorspiegelung ohne Trug, giebt Kant das Beispiel der See, welche am Horizont höher zu sein scheint, als am Ufer, obgleich wir sehr wohl wissen, daß dies nicht der Fall ist. Ebenso die Erscheinungen des Mondes, welcher am Horizont viel größer erscheint, als im Zenith, obgleich wir durch Messung und Berechnung wissen, daß diese Erscheinung eine Täuschung ist.

„Diese Ansichten werden von Kant in einer großen Anzahl von Stellen ausgedrückt, von denen ich einige anführen will:

---

*) Bolton: Inquisitio philosophica, an Examination of the principles of Kant and Hamilton, 1866, S. 109, etc. Vergl. auch Mahaffy's Introduction to Kuno Fisher p. LXIV.

„Das Resultat aller dialektischen Versuche der reinen Vernunft bestätigt nicht nur die Wahrheit dessen, was wir in unsrer transcendentalen Analytik schon bewiesen haben, nämlich, daß alle Schlüsse, welche uns über die Grenzen der Erfahrung hinausführen wollen, trügerisch und grundlos sind; sondern es lehrt uns auch zugleich, was so wichtig ist, daß die menschliche Vernunft eine natürliche Neigung hat, diese Grenzen zu überschreiten . . .

„Alles, was in der Natur unsrer Vermögen begründet ist, wird sich mit dem Endzweck und der richtigen Anwendung dieser Vermögen in Harmonie zeigen, sobald wir ihre wahre Richtung und Absicht entdeckt haben. Wir dürfen daher annehmen, daß es eine Weise giebt, transcendentale Ideen zu verwenden, welche angemessen und immanent ist, obgleich, wenn wir ihren Sinn mißverstehen und sie als Begriffe wirklicher Dinge betrachten, die Art ihrer Anwendung transcendent und täuschend ist . . . . So sind alle Irrthümer falscher Verwendung den Mängeln des Urtheils, und nicht dem Verstande oder der Vernunft zuzuschreiben.

„Ich behaupte daher, daß transcendentale Ideen nie als constituirende Ideen gebraucht werden können, daß sie keine Begriffe von Objecten sein können, und daß sie, wenn man sie so betrachtet, einen trügerischen und dialektischen Charakter annehmen. Auf der andern Seite sind sie aber einer vortrefflichen und unumgänglich nothwendigen Anwendung auf die Objecte als regulative Ideen fähig, indem sie den Verstand nach einem gewissen Ziele hin richten, die leitenden Linien, denen alle seine Richtungen folgen, und in denen sie alle in Einem Punkt zusammentreffen. Dieser Punkt, obgleich eine bloße Idee (focus imaginarius) . . . . dient nichtsdestoweniger dazu, diesen Begriffen die größtmöglichste Einheit, verbunden mit der größtmöglichsten Ausdehnung zu geben. Hieraus entsteht die natürliche Täuschung, welche uns glauben läßt, daß diese Linien von einem Gegenstande ausgehen, welcher außerhalb der Sphäre empirischer Erkenntniß liegt; grade wie Gegenstände, die ein Spiegel reflectirt, hinter ihm zu sein scheinen. Aber diese Täuschung, vor deren Trug wir uns hüten können, ist nothwendig und unvermeidlich, wenn wir nicht nur die Gegen-

stände vor uns, sondern auch die, welche weit hinter uns sind, sehen wollen .... Wenn wir unsre Erkenntnisse in ihrem ganzen Umfange mustern, werden wir finden, daß die Vernunft das besondre Geschäft hat, sie in ein System zu bringen, d. h. ihnen einem Prinzipe gemäß Zusammenhang zu geben.

„Nachdem Kant so den Unterschied zwischen unberechtigtem und berechtigtem Gebrauch der Vernunft gezeigt hat — der unberechtigte, welcher transcendent ist, sucht über die Grenzen der Erfahrung hinauszugehen, der berechtigte, welcher regulativ oder immanent ist, überschreitet diese Grenzen nicht, sucht aber unsre empirischen Kenntnisse zu systematisiren — widmet er den Schluß seines Werkes, die Methodenlehre einer Prüfung der Prinzipien, welche die Vernunft bei ihrem berechtigten Gebrauche leiten.

„Dies ist das wirkliche Wesen der Kant'schen Philosophie; und es ist wichtig, dies klar hervorzuheben, da Sir W. Hamilton sie völlig falsch dargestellt hat. Er läßt Kant lehren, daß die Vernunft richtig angewendet, wesentlich täuschend wäre und hieraus, bemerkt er, folgt nothwendig der durchgreifendste Skepticismus. Dann will er diese irrige Lehre selber verbessern, indem er entdeckt und zeigt, daß die Antinomieen, die Kant vorträgt, nur Folge eines unrechtmäßigen Gebrauchs der Vernunft seien."

5. Der Unterschied zwischen Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft.

Die drei Felder menschlichen Erkennens haben zu Vorstehern drei Vermögen, die Aesthetik die Sinnlichkeit, die Logik den Verstand und die Dialektik die Vernunft. Die beiden ersten sind constituirend, die dritte ist regulativ, in Bezug auf die Erfahrung. Diese drei Felder sind Gebiets-Abtheilungen eines und desselben Landes. Sind ihre herrschenden Vermögen nur drei Regierungszweige Einer höchsten Gewalt, oder sind sie drei verschiedne Selbstherrscher? Das in Felder getheilte Land ist das Denken; sind die herrschenden Vermögen ein denkendes Prinzip, welches unter drei Formen verschieden bestimmt ist, oder sind sie drei verschiedne Prinzipien, die in Harmonie mit einander wirken?

Wäre die Frage in dieser bestimmten Form gestellt worden, so würde wahrscheinlich eine Antwort erfolgt sein, die uns viel Mißverständniß und Erörterung gespart hätte. Allerdings ist Kant weit davon entfernt, über diesen Punkt klar zu sein; in welchem Punkte ist er nicht dunkel? Hätte sich ihm jedoch die Frage dargeboten, so würde er ohne Zweifel eine kategorische Antwort darauf gegeben haben*).

Am Schluß der Einleitung sagt er: „Es giebt zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand; durch die ersteren werden uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten werden sie gedacht werden." In diesem Bilde ist die Erkenntniß ein Baum, dessen Blätter und Zweige ihren Ursprung in einer oder zwei Wurzeln haben mögen, obwohl er offenbar sich der ersten Hypothese zuneigt; da jedoch die Wurzel unbekannt ist, so vermeidet er, sich entschieden auszusprechen. Hegel, dessen Idealismus alle reellen Unterschiede auslöscht, und nur formelle beibehält, macht Sinnlichkeit und Verstand zur äußern und innern Seite der Einen Thätigkeit, und sagt: „Der Mensch denkt immer, selbst wenn er anschaut".**) Kant würde gesagt haben: Anschaun ist eine Geistesthätigkeit (das ist es, was Hegel unter Denken versteht)***); aber ob es die Thätigkeit desselben Vermögens ist, welches sich im Denken manifestirt, läßt sich nicht entscheiden. Er würde Hegel entgegengehalten haben, daß die Auslöschung der Unterschiede ein Verstoß gegen die Regel wäre,

---

*) Die verschiednen Erscheinungen derselben Substanz zeigen sich auf den ersten Blick so unähnlich, daß wir geneigt sind, ebenso viel verschiedne Vermögen anzunehmen, als da verschiedne Wirkungen sind ... Wir müssen nach einer logischen Maxime diese Unterschiede auf eine möglichst geringe Zahl zurückführen, indem wir sie vergleichen, und ihre verborgne Identität, welche existirt, entdecken . . . und jemehr wir die Erscheinungen des einen und des andern Vermögens identisch finden, desto wahrscheinlicher wird es, daß sie nur verschiedne Manifestationen eines und desselben Vermögens sind. Kritik der reinen Vernunft, S. 328.

**) Hegel, Encyklopädie § 24. p. 48.

***) Ibid.: „Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeine Substanz des Geistigen."

welche vorschreibt, die Verschiedenheiten nicht nachlässig außer Acht zu lassen: entium varietates non sunt temere minuendae; und sicherlich verdient der Unterschied der Sinnlichkeit und des Verstandes seine Anerkennung, selbst wenn beide nur Fähigkeiten der Intelligenz sind. Irgendwo weist er hin auf die Richtigkeit des Versuchs, Attraction und Repulsion auf dasselbe zurückzuführen, aus dem Grunde, daß beide Bewegung seien. Ebenso würde er darauf bestehen, Sinnlichkeit und Verstand nicht auf Eins zurückzuführen, obgleich Beide Aeußerungen des Denkens (im weitesten Sinne des Wortes) sind. Aber ihren Unterschied zugegeben, mag immer noch die Frage nach ihrem Ursprung entstehen, ob es bloß ein Unterschied der Richtung ist (zufälliger Gesichtspunkt, wie Herbart sagen möchte), oder ob sie Ströme aus verschiednen Quellen sind. Alles was die Analyse uns enthüllt, ist, daß das unbekannte Etwas, welches wir Intelligenz nennen, drei verschiedne, erkennbare Charaktere hat: Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft; und diese offenbaren sich in den zu unterscheidenden Functionen: Anschauen, Begreifen, und Schlüsse bilden. Und nicht nur sind sie in der Erfahrung offenbar, sondern sie offenbaren sich auch als aprioriche Bedingungen der Erfahrung. Daß sie als empirisch unterschieden sind, wissen wir; ob sie es auch transcendental sind, können wir nicht wissen.

Es ist wichtig, Eins im Auge zu behalten; nämlich: daß die Sinnlichkeit, mag sie nun aus derselben Wurzel, wie der Verstand, oder aus einer andern entspringen, ohne Zweifel ein wesentlicher Bestandtheil der Intelligenz ist; ihre Functionen sind geistig, nicht körperlich. Was das Schließen für die Vernunft, das Begreifen für den Verstand ist, das ist die Anschauung für die Sinnlichkeit. Diese Bemerkung diene dazu, gegen den gewöhnlichen Irrthum auf der Hut zu sein, zu dem die beiherspielenden Vorstellungen des Wortes „Sinnlichkeit" so leicht verleiten. Die Sinne sind körperliche Organe, und nur durch sie wird der Geist von den Objecten afficirt; daher ist es nicht leicht, die rein geistige Auffassung der Sinnlichkeit von ihrer physischen Seite zu trennen. Nichts ist jedoch offenbarer, als daß bei Kant unter Sinnlichkeit die geistige Seite allein ins Auge gefaßt wird, wenn er von

den apriorischen Prinzipien spricht, welche der reinen Vernunft angehören*).

Während Kant keinen Versuch macht, einen Grundunterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand zu machen, so bezeichnet er ganz deutlich ihren empirischen Charakter. Die eine giebt Anschauungen, der andre Begriffe. Keins dieser Vermögen hat einen Vorzug vor dem andern. Begriffe ohne Inhalt sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Es ist eine Aufgabe des Geistes, seine Begriffe anschaulich, wie seine Anschauungen begreiflich zu machen. Diese Vermögen können nicht ihre Stellen wechseln. Der Verstand ist nicht fähig, anzuschauen; die Sinnlichkeit nicht fähig zu denken; nur aus ihrer Vereinigung kann Erkenntniß entspringen. Daher der Unterschied der Aesthetik, der Wissenschaft der Gesetze der Sinnlichkeit, von der Logik, der Wissenschaft der Gesetze des Verstandes.

Da der Verstand nur urtheilen, nicht anschauen, und die Sinnlichkeit nur anschauen, aber nicht urtheilen kann, so ist in der Richtung beider Vermögen offenbar ein deutlicher Unterschied. Da der Verstand jedoch für seinen Stoff von Anschauungen, wie die Empfindung von der Anregung durch äußre Gegenstände für ihren Stoff abhängt, und da die Bethätigung beider Vermögen darin besteht, dem Stoff Form zu geben, so begleitet den Unterschied in der Richtung, eine Gemeinschaft der Natur, und es entsteht die Frage, ist diese Gemeinschaft eine Identität?

Der Geist manifestirt nach Kant drei Vermögen: Erkenntniß-**), Gefühls- und Begehrungs-Vermögen. Als

*) In vielen Stellen hebt er den Unterschied zwischen Empfindung und Anschauung, die körperliche und geistige Seite hervor. Folgende mag genügen: „In der transcendentalen Aesthetik wollen wir zuerst die Sinnlichkeit absondern, indem wir sie von allem, was der Verstand durch seine Begriffe denkt, absondern, so daß nichts als empirische Anschauung übrig bleibt. Zweitens wollen wir von dieser empirischen Anschauung alles wegschneiden, was sich auf die Empfindung bezieht; so daß darnach nichts übrig bleibt, als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen, welche das Einzige ist, was die Sinnlichkeit a priori geben kann.“ Kritik S. 61.

**) Auch Denkvermögen genannt. Diese Identifizirung von Er-

Parallele können wir die biologische Auffassung des thierischen Lebens ansehn, welches die Ernährungs=, die Sinnen=, Bewegungs= und die Reproductions=Functionen manifestirt. Die entschieden animalischen Functionen der Sinnlichkeit und Bewegung können abgesondert studirt werden, wie Kant es mit den Functionen des Erkennens in der Kritik macht. Wir wollen versuchen in seinen Sinn einzudringen, indem wir uns dazu dieser Parallele bedienen. Wir haben die unterschiednen Functionen Sinnlichkeit und Bewegung vor uns. Die Unterschiede in ihren Erscheinungen sind so auffallend, daß eine oberflächliche Betrachtung sagen würde, sie seien gänzlich verschieden in ihrem Ursprunge. Obgleich beide Functionen des nämlichen Organismus sind, so sind sie nicht nur verschiedne Functionen, sondern äußern sich auch durch Verschiednes. Die Physiologie zeigt jedoch, daß diese Functionen einen gemeinsamen Ursprung im Nervensystem haben: kein Muskel bewegt sich außer auf Anregung eines Nerven, keine Empfindung wird erregt außer auf einen Nervenreiz. Ganz anders würde die Antwort ausgefallen sein, hätte sich die Frage auf zwei fundamentale Eigenschaften des Gewebes, statt auf zwei Functionen bezogen. Hätten wir nicht gefragt, ob Sinnlichkeit und Bewegung, sondern ob Contractilität und Sensibilität von verschiednem Ursprunge wären? so hätten wir ohne Anstand zu nehmen geantwortet: Contractilität ist die Eigenschaft eines Gewebes, Sensibilität eines andern; und die beiden Eigenschaften sind ebenso wenig identisch, als Muskel und Ganglien es sind. Es kann Contractilität ohne Sensibilität und umgekehrt sein. Dagegen kann es im thierischen Organismus keine solche Trennung der Sinneneindrücke von der Bewegung geben, da die ursprüngliche Bedingung beider derselbe Nervenreiz ist.

In diesem Lichte betrachtet kann uns als die gemeinschaftliche, aber unbekannte Wurzel der Empfindung und des Verstandes, das Nervensystem erscheinen. Alle Denker stimmen darin überein, daß die beiden Vermögen der Einen Intelligenz zukommen; der einzige Zweifel ist, ob sie Vermögen sind, die sich so unterscheiden, wie Sensibilität und Contractilität, welche verschiedne Gewebe zu

kennen und Denken muß im Auge behalten werden während der geistigen Formen.

ihrer Basis haben; oder ob sie Vermögen sind, die eine gemeinschaftliche Basis haben, von der überall ihre Thätigkeit bestimmt wird, wie der Nervenreiz Sinnenempfindung und Bewegung bestimmt. Kant läßt dies unentschieden, obgleich er sich der letztern Ansicht zuneigt.

Die Verschiedenheiten in den Wirkungen setzen entsprechende in den Ursachen voraus; und da die Erscheinungen der Empfindung und des Verstandes nicht von einander abzuleiten sind, so bleibt Kant dabei, sie als verschiednen Vermögen zukommend zu betrachten, mögen sie nun eine gemeinschaftliche Wurzel haben oder nicht. Bewegung und Sinnen-Eindrücke sind von einander verschieden, weil jene den Muskel, diese das Gehirn voraussetzen: Die Verschiedenheiten entspringen aus einem gemeinschaftlichen Impuls in zwei verschiednen Richtungen. Ebenso ist Empfindung von Verstand verschieden, weil jene Anschauungen, dieser Begriffe mit mit sich führt: die Unterschiede entspringen aus einem gemeinschaftlichen Impuls in zwei verschiednen Richtungen. Das Auseinandergehen dieser Richtungen hindert jede daran, die andre zu ersetzen. Wir müssen also finden, daß Kant positiv lehrt, Empfindung und Verstand sind zwei geistige Vermögen von gleichem Werth; und hypothetisch: diese beiden Vermögen haben eine gemeinsame Basis, welche ihre vereinte Wirksamkeit zur nothwendigen Bedingung macht. Sie können nicht abgesondert bestehen, und können nicht abgesondert wirken.

Welches ist die Weise ihrer Vereinigung? Da sie so verschieden in ihrer Richtung sind, wie treffen sie zur Hervorbringung von Bildern der Dinge zusammen? Dies wird nach Kant durch den sogenannten Schematismus bewirkt. Durch diesen Prozeß werden sinnliche Gegenstände unter erkennbare Begriffe gebracht. Das Verbindungsglied zwischen Empfindung und Verstand ist die productive Einbildungskraft, ohne welche kein Eindruck ein Bild werden könnte. „Daß das Vermögen der Einbildung," sagt er, „ein nothwendiger Bestandtheil in der Wahrnehmung ist, dies ist vielleicht noch keinem Psychologen aufgefallen. Dies kommt zum Theil daher, daß man das Vermögen auf die bloße Reproduction beschränkte, zum Theil, daß man glaubte, die Sinne gäben nicht

bloß Eindrücke, sondern verbänden sie auch mit einander und führten uns so Gegenstände und Bilder vor.“ Es ist ein Vermittelndes nothwendig, welches zugleich sinnlich oder a posteriori und intellectuell oder a priori sein soll. Von der Art sind Raum und Zeit. Einerseits sind sie r e i n, und den Kategorieen homogen; andrerseits sind sie s i n n l i c h und den Gegenständen homogen; denn nur durch sie können Gegenstände wahrgenommen werden. Die Eigenschaft der Zeit ist die eines transscendentalen Schema's, und der Gebrauch, welchen der Geist von ihr macht, ist der Schematismus der reinen Intelligenz. Das Schema ist ein Product der Einbildungskraft, muß aber nicht einfach als ein Bild betrachtet werden, denn das ist eine einzelne Wahrnehmung; während das Schema die K a t e g o r i e a l s e i n B i l d ist, die Form, vermittelst welcher die Kategorie auf die Sinnenerscheinung anwendbar ist.

Die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand ist von der größten Wichtigkeit in der kritischen Philosophie, da sie die Tragweite und die Grenzen der Erkenntniß bestimmt. Leibnitz gründete den Unterschied auf verworrene und klare Vorstellungen. „Er verglich“, sagt Kant, „alle Dinge mit einander nur vermittelst der Begriffe; konnte daher nur auch solche Unterschiede finden, als sie unter Begriffen stattfinden. Er bemerkte nicht, daß die Bedingungen sinnlicher Anschauung die Prüfsteine ihrer Unterschiede in sich enthielten; denn er betrachtete die Empfindung nur als eine Art verworrener Vorstellung, nicht als eine Quelle besondrer Vorstellungen.“ Er fügt hinzu, Leibnitz beginge den Irrthum: die Erscheinungen zu intellectualisiren, wie Locke die Begriffe des Verstandes sensualisirt hätte. Statt zwei Quellen zu erkennen, welche nur in Verbindung mit einander Gegenstände darstellen können, erblickte jeder dieser Philosophen nur Eine Quelle. Diese wurde direct auf die Dinge selbst angewendet, während das andre Vermögen offenbar nichts weiter zu thun hatte, als die Vorstellungen seines Nebenbuhlers in Verwirrung zu bringen, oder wieder zu ordnen. Das Wort: „intellectualisiren“ mag hier erklärt werden. In seinem Briefe an Herz definirt Kant I n t e l l e c t u a l - V o r s t e l l u n g e n „als solche, welche nicht Modificationen der Seele durch Objecte sind“; mit andern

Worten: als solche, welche keine sinnliche Basis haben. Da er jedoch Raum und Zeit zu apriorischen, subjectiven Formen der Intelligenz macht (obgleich er sie Formen der Sinnlichkeit nennt), so scheint hier ein offenbarer Widerspruch vorhanden zu sein; der jedoch nur eine Zweideutigkeit ist. Verschiedne Schriftsteller sind dadurch irre geleitet worden. Schopenhauer und Andre werfen ihm vor, er widerspreche sich, denn er habe sie zuerst als Formen der Intelligenz dargestellt, und dann behauptet, sie seien nicht intellectuell*). Die Zweideutigkeit ist einfach diese: daß, während die Intelligenz auf geistige Operationen ohne Rücksicht auf äußre Verhältnisse beschränkt ist, so ist die Empfindung die Einheit des Innern und des Aeußern, und unterscheidet sich dadurch speciell von jeder andern Geistesthätigkeit, daß sie durch das Medium der Sinne direct mit der Außenwelt in Verbindung steht. Fortbewegung ist darum nicht minder eine Nerventhätigkeit, weil sie auch eine Muskelthätigkeit ist. Anschauung ist nicht weniger eine intellectuelle Operation, weil sie auch eine physische ist. Wenn es von Leibnitz heißt, er habe die sinnlichen Vorstellungen intellectualisirt, so ist der Vorwurf, daß er den speciellen Unterschied ihrer sinnlichen Basis nicht beachtet, und sie nur für weniger klar angesehen habe, als die Vorstellungen der Intelligenz.

Ich behaupte nicht, daß Kant sich durchweg in seiner Darstellung gleich bleibt. Die widersprechenden Behauptungen, von denen er voll ist, sind eine Quelle endloser Streitigkeiten geworden. Er ist ein so nachlässiger Schriftsteller, daß man Stellen finden kann, um daraus alle möglichen Ansichten seines Systems vorzutragen. Schopenhauer**) hat eine Reihe sich rund widersprechender Sätze zusammengestellt; aber diejenigen, worin er zeigt, daß Kant trotz seiner Unterscheidung von Anschauung und Denken, dennoch Anschauung mit Denken und Denken mit Anschauung sich habe durchdringen lassen, scheinen mir, abgesehen von einiger Schwankung und Dunkelheit in Kant's eignem Geiste

*) Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung. 3. Auflage. 1859, I. 516, 518, 525.

**) Ibid. 520—521.

aus dem Grunde mit einander vereinbar, daß eine Gemeinschaft zwischen Empfindung und Verstand, und die Nothwendigkeit ihrer vereinten Thätigkeit, Statt findet. Schopenhauer sagt, der Schluß aus Kant's Prinzipien ist, daß für uns eine anschaubare Welt existiren würde, selbst wenn es keinen Verstand gäbe. Ich erwidre, dieser Schluß würde nur gelten unter der Voraussetzung, daß Empfindung und Verstand zwei unverbundne Vermögen seien, nicht unter der Voraussetzung, daß sie zwei unzertrennliche sind. Diese Ansicht löste alle Widersprüche, die Schopenhauer aus Stellen vorbringt, welche behaupten, der Verstand bestimme die Anschauungen durch die Kategorieen.

Wir kommen jetzt auf den Unterschied zwischen Verstand und Vernunft. Beide werden von der Sinnlichkeit abgeschieden durch die Abwesenheit aller directen Beziehung zu den Gegenständen. (Kant erhebt nicht den Zweifel, ob diese beiden Vermögen eine gemeinsame Wurzel haben oder nicht; wahrscheinlich betrachtete er diese Gemeinschaft als selbstverständlich.) Beide sind Begriffsvermögen, aber ihre Begriffe sind von verschiedener Art: die des Verstandes beziehn sich auf Erscheinungen und sind bedingt, die der Vernunft auf Noumena (Gedanken) und sind unbedingt. Die einen werden auf das Material verwendet, welches die Sinnlichkeit darbietet. Die andern haben's mit Gegenständen zu thun, die von allen möglichen Bedingungen der Erfahrung und Sinnlichkeit frei sind. Ihre Operationen sind so verschieden: die Vernunft braucht nur Ideen bei der Betrachtung ihrer Gegenstände und bestimmt durch sie den Verstand; dieser geht dann dazu fort, empirischen Gebrauch von seinen Begriffen zu machen. Der Verstand ist mithin constitutiv, die Vernunft nur regulativ. Der eine giebt Erkenntniß, die andre ordnet sie.

Ueber diesen Punkt haben die Ausleger Kant's viel gestritten. Jede Partei findet ihre Gründe in Kant's eignen Aussprüchen. Während ich mit denen übereinstimme, welche behaupten, es sei ein wirklicher Unterschied zwischen den beiden Prozessen, ein eben so haltbarer als zwischen Empfindung und Verstand und Mahaffy's Bemerkung annehme, „daß ein Vermögen, welches Bedingungen auferlegt, schwerlich mit dem identisch sein könne, welches uns räth,

Bedingungen zu brechen und zu überschreiten"; denke ich: Kant's Ansicht schließt eine fundamentale Identität ein mit nur auseinander gehender Richtung. Es stellen sich zwei Gesichtspunkte dar: unter dem einen haben wir Erkenntniß und ihre Bedingungen, unter dem andern die Intelligenz als Erkennungsvermögen.

1) Als Erkenntniß. Die Welt der Sinne und die des Denkens sind so zu unterscheiden: Die erstere ist veränderlich wegen der Veränderungen in den Beschauern, während die letztere, die allen Erscheinungen zu Grunde liegt, immer ein und dieselbe bleibt*). Hätten wir nur Sinnlichkeit und ihre Anschauungen, so wäre die Welt ein beständiger Fluß von Erscheinungen, in dem Eins nie wieder erkannt und keine Allgemeinheit erfaßt werden würde. Da wir aber das Denken haben, welches sich nur mit Allgemeinheiten befaßt, so erkennen wir durch dasselbe das Dauernde und Wesentliche, welches dem Veränderlichen und Zufälligen zum Grunde liegt. Ohne ein Kriterium der Wahrheit (nämlich Nothwendigkeit und Allgemeinheit) würde jeder von dem andern abweichen, da jeder seine eigne Regel wäre. Alle sinnliche Erkenntniß ist eine besondre; alle Vernunfterkenntniß eine allgemeine.

2) Als ein Erkenntnißvermögen. Aber wenn wir die Intelligenz untersuchen, so finden wir, daß seine drei Vermögen, so sehr sie sich auch oberflächlich unterscheiden, im Wesen identisch sind; nicht nur, weil sie ihren gemeinsamen Boden in der Intelligenz haben, wie diese ihren Boden im Empfinden und Wollen hat, sondern unmittelbar in der Verfassung der Intelligenz als eines apriorischen Vermögens, und in ihrer Bethätigungsweise als eines regulativen Vermögens. Und wirklich legt Kant die regulative Thätigkeit speciell der Vernunft bei. Aber wenn wir genauer zusehn, werden wir finden, daß grade wie er die Ideen die Begriffe reguliren läßt, so läßt er die Kategorieen die Anschauungen**) und so Zeit und Raum die Wahrnehmungen

*) Grundzüge zur Metaphysik der Sitten.

**) „Diese regulativen Prinzipien unterscheidet Kant sorgfältig von den dynamischen des Verstandes, die er auch regulativ nennt. Diese reguliren Erscheinungen; jene Erfahrung." Mahaffy p. 270.

reguliren. Auf diese Identität von Vernunft und Verstand haben viele Kritiker Kant's Gewicht gelegt und ihm sogar einen Vorwurf daraus gemacht; aber, so viel ich sehe, wird nirgends gesagt, daß diese Identität sich auch auf die Empfindung ausdehne, obgleich mir dies unwiderleglich zu folgen scheint. Die Function aller Drei ist, synthetische Einheit zu geben. Die Function aller Drei ist, dem Stoff Form zu geben. Die einzigen Unterschiede liegen in dem Stoff, auf den operirt wird, und in den so entspringenden Produkten.

So und nur so kann ich die Stellen consequent finden, welche so widersprechend scheinen, in denen vom Raum als von einem Begriff und selbst als einem Vernunftbegriff gesprochen wird*). Wenn Kant erklärt, der absolute Raum sei ein Vernunftsbegriff, betrachtet er da den Raum nicht als unbedingt? und wird er zu diesem Begriff nicht ebenso hingeleitet, wie zu dem des Universums, — der Welt, die zum Unbedingten erhoben wird, — und zu dem Begriff von Gott, — dem activen Prinzip des Universums zum Unbedingten erhoben?

Die Erörterung dieser Abtheilung läßt sich nicht besser zusammenfassen, als in Kuno Fischer's Uebersicht der ganzen Kritik: „Sie hatte das ganze Gebiet der menschlichen Vernunft, soweit ihre Erkenntnißvermögen reichten, untersucht, und ihre Vermögen nach ihren Grundbedingungen unterschieden. Diese Vermögen waren Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Jedes von ihnen hat seine ursprünglichen ihm innewohnenden Prinzipien, durch deren Mitwirkung wissenschaftliche Erkenntniß hervorgebracht wird. Diese Prinzipien sind: reine Anschauung, reine Verstandsbegriffe und Ideen. Jedes von ihnen giebt auf seine Weise Einheit und Zusammenhang. Sie unterscheiden sich nach dem, was sie combiniren. Was jedes dieser Vermögen combinirt hat, ist sein eigenthümliches Product. Dies wird dann das Problem einer neuen Verbindung für ein andres Vermögen der menschlichen Vernunft. So wird das Produkt der Anschauung ein Problem für den Verstand, das des Verstandes für die Vernunft.

*) Anfangsgründe der Nat.-Wissenschaften. Werke VIII. 564.

Anschauung verbindet sinnliche Eindrücke und macht sie zu Erscheinungen. Sie als Producte unsrer Anschauung sind Gegenstände für unsern Verstand. Der Verstand verbindet Erscheinungen und macht aus ihnen Erkenntniß oder Erfahrung. Sie ist das Product unsers Verstandes und der Gegenstand der Vernunft. Diese verknüpft Erfahrungen und macht sie zu einem Ganzen, zu einem wissenschaftlichen System, welches beständig fortschreitet ohne sich je abzuschließen. Sinnliche Eindrücke lassen sich nur vermittelst Raum und Zeit zu Erscheinungen verbinden: diese sind die formgebenden Prinzipien der Sinnlichkeit. Erscheinungen lassen sich nur durch Kategorien mit Erfahrungen verbinden; diese sind die formgebenden Prinzipe des Verstandes. Erfahrungen lassen sich nur vermittelst der Ideen zu einem wissenschaftlichen System verknüpfen. Diese sind die formgebenden Vermögen oder genauer, sie geben unsrer Vernunft das Ziel und den Zweck."

Wir haben also die Intelligenz oder das Erkenntnißvermögen mit seinen drei Arten: Empfindung, Verstand und Vernunft. Ob diese drei Arten als drei auseinandergehende Richtungen Einer Kraft oder als drei besondre Kräfte, die unabhängig wirken, zu verstehen sind, darüber kann man streiten. Kant ist über diesen Punkt keineswegs klar. Aber über einen Punkt kann kein Streit sein, daß alle drei Factoren der Intelligenz sind*).

Mit diesem Resultat wollen wir jetzt zu einem andern Gegenstande fortgehn.

6. Die geistigen Formen.

Es ist lange in der Englischen Litteratur hergebracht gewesen, von Kant's apriorischen Prinzipien zu sprechen, nämlich von Raum und Zeit, den Kategorien und den Ideen, als von „Formen des

*) Reinhold's Vollendung des Kant'schen Systems hatte hierin ihre Basis. Er fand in den drei Vermögen Einen Charakter, daß sie vorstellend seien: Anschauungen unmittelbare, Begriffe mittelbare, und Ideen unbedingte Vorstellungen. Die Intelligenz war also ein Vorstellungsvermögen.

Denkens", indem man ihnen respective Empfindung, Verstand und Vernunft, welche die drei Vermögen der Intelligenz sind, zuwies. Dies ist nun zwar durch Kantianer wie Whewell und gelehrte Philosophen wie Sir W. Hamilton gutgeheißen, aber neuerdings für eine grobe Entstellung der Kantischen Ansicht erklärt worden. Eine interessante und angeregte Erörterung über diesen Punkt füllte die Spalten einer wissenschaftlichen Zeitschrift*). Dort vertheidigte ich die gewöhnliche Ausdrucksweise, trotz ihrer offenbaren Abweichung von Kant's Worten, weil sie Kant's Sinn in der Englischen Uebersetzung richtig wieder giebt. Meine Gegner argumentirten — ich glaube ganz unnöthiger Weise, — da Kant den Ausdruck Denken nur von Urtheilen gebraucht und Anschauung von Urtheilen scharf scheidet, so sei es offenbar irrthümlich vom Raum und Zeit, d. h. den Formen der Anschauung, als von Formen des Denkens zu reden. Und in einer Darstellung Kant's wäre ein solches Verfahren auch offenbar verkehrt; deren hatte ich mich aber sorgfältig enthalten; während in einer Auslegung Kant's, indem ich ihn ins Englische übersetzte, ich der Englischen Praxis folgte, da mir die richtig zu sein schien. Denn der Unterschied, auf den meine Gegner bestanden, würde, wenn nicht sorgfältig beachtet, das Kantsche System ernstlich entstellt haben durch das Verneinen — wie dies Einige wirklich zu thun schienen — daß Empfindung, Verstand und Vernunft drei Vermögen der Einen Intelligenz, drei Zweige Eines und desselben Baumes wären.

Der Ausdruck Formen des Denkens wird gleichbedeutend mit fundamentalen Gesetzen der Intelligenz gebraucht und soll all' die apriorischen Prinzipien der reinen Vernunft umfassen, welche, wie angenommen wird, der Erfahrung vorhergehn und unabhängig von ihr sind. Das Denken wird hier als das Höchste (reine Vernunft) genommen; Unterarten sind Anschauung, Urtheil und Vernunft. Und diese Eintheilung wird dadurch nicht angegriffen, daß Kant den Ausdruck Denken auf Begriffe beschränkt. In wissenschaftlicher Sprache ist Thier das Genus, unter das

*) Versch. Briefe Anf. 1870 in der „Nature", No. 9. 11. 12. 13. 14. 15.

alles Lebende, außer den Pflanzen fällt; in der gewöhnlichen Sprache unterscheiden wir Thier von Mensch ohne Zweideutigkeit. Will nun ein Biologe den Ausdruck Mensch enger ziehn und dem allgemeinen Ausdruck Thier entziehn, so mögen wir ihm in der Auseinandersetzung seiner Ansichten folgen; wenn wir aber seine Ansichten nach geltenden biologischen Prinzipien zu deuten haben, so müssen wir vom Menschen als von einem Thier sprechen, besonders wenn wir zeigen können, daß es trotz seiner technischen Sprache unter Thier alles verstand, was wir darunter verstehen, und daß wir in Widerspruch mit seinen eignen Prinzipien treten würden, wenn wir die Thierheit seines Menschen in Abrede stellten. So ist es mit Kant; er braucht das Wort „Denken" in einem engern technischen Sinne im Unterschiede von Anschauung; aber im Englischen Sprachgebrauch drückt es alle Operationen des Geistes aus und ist gleichbedeutend mit dem intellectuellen Boden, den Empfindung, Urtheil und Vernunft gemein haben. Denn wollten wir den Ausdruck „Denken" auf Verstandesthätigkeiten einschränken und sagen, „die einzigen Denkformen in Kant's Sinne sind die Kategorien", so müßten wir das Wort auch den Vernunftthätigkeiten nicht beilegen, die Kant ebenfalls vom Verstande unterscheidet; werden also Anschauungen uneigentlich Gedanken genannt, so ist es ebenso mit den Ideen. Die logische Scheere, welche die Empfindung abschneidet, trifft auch die Vernunft, denn beiden kommen die Kategorien nicht zu. Wenn wir hingegen der alten Ausdrucksart folgen, so finden wir, daß Kant's Denkformen d. h. rein aprioriſche Prinzipien sind: 1) Raum und Zeit, welche die Anschauungen bestimmen; 2) die Kategorien, welche die Begriffe bestimmen; 3) die Ideen, welche transcendentale Regeln bestimmen. Indem wir so Raum und Zeit neben die Kategorien und Ideen stellen, bringen wir die ganzen apriorischen Prinzipien, welche den intellectuellen Apparat, der nicht in der Erfahrung gegeben ist, ausmachen sollen, in Eine Klasse, — die Intelligenz der apriorischen Schule selbst (intellectus ipse*).

*) „Die Materie aller Erscheinungen ist nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesammt im Gemüthe

Man hat allerdings hervorgehoben, „die Empfindung sei nach Kant nicht spontan oder selbstthätig, wie der Verstand. Folglich könnten die Formen (Raum und Zeit) nicht Produkte der Thätigkeit irgend eines Vermögens und in keinem wahren Sinne des Worts Formen des Denkens sein. Man brauche es im allerweitesten Sinne, so für das Vermögen der Geistesthätigkeit überhaupt; und es läßt sich beweisen, daß Kant ihm die Formen der allgemeinen Sinnlichkeit nicht beigelegt haben würde, weil er der allgemeinen Sinnlichkeit alle Thätigkeit absprach *). Läßt sich nicht dieser scharfsinnige und belesne Schriftsteller, wie so manche andre, hier durch Kant's etwas unklare Sprache irre leiten? Kant spricht von der Empfindung im Gegensatz zu der Spontaneität des Verstandes immer als von einer Receptivität; will er aber damit ihre Thätigkeit verneinen? Ich glaube nicht. Da die Frage wichtige Folgen einschließt, so mögen wir sie einen Augenblick betrachten. Es scheint ein allgemeines Mißverständniß zu herrschen, welches daraus entspringt, daß man die beiden Arten der Thätigkeit nicht unterscheidet, die Leibnitz hervorhob und Kant annahm; nämlich die mechanische Thätigkeit, die von außen angeregt wird, und die spontane, die von Innen heraus angeregt wird. Die Thätigkeit der Empfindung wird immer von außen bestimmt, sie ist daher eine Receptivität, eine Gegenwirkung; die des Verstandes wird von Innen heraus bestimmt, sie ist daher eine Spontaneität. „Wir wenden den Ausdruck: Empfindung, sagt Kant, auf die Receptivität des Gemüths für Eindrücke an, sofern es auf gewisse Weise afficirt wird; andrerseits nennen wir das Vermögen, selbstthätig Vorstellungen hervorzubringen oder die Spontaneität des Erkennens, Verstand." **)

---

a priori bereit liegen." Krit. transcend. Aesthetik § I, S. 60. „Raum und Zeit", sagt Schwegler, „sind auch subjective Zuthaten, Formen sinnlicher Wahrnehmung und dem Geiste nicht weniger innewohnend als die apriorischen Begriffe, die Kategorien selbst." In der Stirling'schen Uebersetzung seiner Gesch. der Phil. 1867, S. 211.

*) Dr. Ingleby in der „Nature" No. 45. p. 375.

**) Kritik der reinen Vernunft, S. 45 und der Anfang der transcend. Aesthetik.

Nun haben wir zu zeigen, daß er diese Receptivität als eine Activität betrachtete. Dies ist klar gemacht worden in dem vorhergehenden Abschnitt, welcher die Empfindung als eine Weise der intellectuellen Thätigkeit, als eins der formgebenden, apriorischen Grundvermögen aufstellte. Anschauung ist die Bethätigung der Empfindung. Wir müssen die Thatsache im Auge behalten, daß Kant von dem geistigen Organismus handelt, nicht von dem körperlichen, und daß er die Sinne ausdrücklich als Eigenschaft des Geistes bestimmt*). Wenn die Intelligenz durch die Empfindung nicht auf die Eindrücke der äußern Gegenstände zurückwirkte, — wobei die Formen der Zurückwirkung die apriorischen Bedingungen, Raum und Zeit sind — so hätte es keinen Sinn, die Empfindung als eine geistige Function aufzuführen, und sie unter die Erkenntnißvermögen zu stellen. Aber Kant sagt in der Kritik S. 72: „Die Sinneneindrücke geben die erste Veranlassung zur Bethätigung des ganzen Erkenntnißvermögens und zur Hervorbringung der Erfahrung. Hierin sind zwei sehr verschiedne Elemente enthalten; nämlich eine Materie für die Erkenntniß, welche durch die Sinne gegeben wird, und eine gewisse Form für die Anordnung dieser Materie, welche aus der innern Quelle reiner Anschauung und reinen Denkens entspringt; und diese werden, wenn sinnliche Eindrücke Gelegenheit dazu geben, in Thätigkeit gesetzt, und bringen Begriffe hervor.“ Hier wird die Thätigkeit der Anschauung und des Denkens auf Eine Linie gesetzt; dann heißt es wieder, „die erste Frage, die sich bei Betrachtung unsrer Vorstellungen aufdrängt, ist: zu welchem Erkenntnißvermögen sie gehören? ob zum Verstande oder zur Empfindung?“ Läßt sich ein Vermögen ohne Thätigkeit denken? Wenn die Empfindung die Aufnahme eines Eindrucks ist, so muß auch eine Rückwirkung von Innen Statt finden, und Kant sagt: „Die Wirkung eines Gegenstandes auf das Vorstellungsvermögen, sofern wir durch diesen Gegenstand afficirt werden, ist Empfindung.

*) Vermittelst des äußern Sinnes (einer Eigenschaft unsers Gemüths) stellen wir Gegenstände als außer uns vor. Kritik, Transcend. Aesthetik § 2, S. 62.

Aber das, worin unsre Empfindungen bloß angeordnet werden, und wodurch sie fähig sind, eine gewisse Form anzunehmen, kann nicht die Empfindung selbst sein*)." Die Receptivität geht bloß auf die Eindrücke; die Zurückwirkung ist die der „innern Quelle reiner Anschauung". Man muß nicht vergessen, daß Kant die Empfindung ausdrücklich in zwei Factoren theilt: Sinneneindruck und Einbildung. Die Thätigkeit der Einbildung ist unleugbar; „sie gehört," sagt er, „zu der transcendentalen Thätigkeit des Gemüths, ist ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntniß a priori zum Grunde liegt**). Ja, es ist gerade dies ein Vorwurf, den Herbart Kant macht, wegen seiner Zulassung der Empfindung als eines Vermögens; wenn dies der Fall wäre, so würde es Gesetze seiner Thätigkeit geben; dergleichen seien aber nicht zu erkennen." ***)

Wenn die Empfindung sich von den übrigen Vermögen durch die Receptivität ihrer Eindrücke unterscheidet, nicht nur derer, welche auf den äußern Sinn durch die Gegenstände, sondern auch derer, die auf den innern Sinn durch das Gedankenspiel gemacht werden; so wird es ebenso sehr mit den andern Vermögen identificirt durch ihre formgebende Wirkung auf die Eindrücke. Wäre sie rein passiv, wirkte sie nicht auf Eindrücke zurück durch Erfassung derselben und durch das Aufdrücken ihrer Formen auf dieselben, so wären Empfindungen wie Spiegelbilder der Gegenstände; und es gäbe keine geistigen Reconstructionen außer denen durch den Verstand. Dies hieße aber das ganze Kantische System über den Haufen werfen. Es würde seine Unterscheidung zwischen Ding an sich, und Erscheinung aufheben. Alle Elemente, welche die Sinne geben, würden sich dann als Dinge an sich darstellen. Raum und Zeit wären nicht mehr die subjectiven Bedingungen, die den Objecten aufgedrückt werden, sondern objective Bedingungen, die sich dem Subject aufdrückten.

---

*) Kritik der reinen Vernunft, S. 21.

**) Erste Auflage der Kritik, S. 642, 656.

***) Herbart, Psychologie als Wissenschaft, 2. Theil § 125.

Die Empfindung wäre nicht mehr eine empfangende, sondern ein bloßes Gefäß.*)

Ich will jedoch zugeben, daß es nicht ganz sicher ist, ob Kant die Tragweite einer solchen Auslegung eingesehen. Die Begriffsverwandtschaft von Receptivität und Empfindung kann ihn irre geleitet haben, wie sie es mit manchen deutschen und englischen Schriftstellern gethan hat. Wenn wir uns an seine Anthropologie um Aufklärung wenden, so lesen wir: „Was den Zustand der Vorstellung angeht, so ist mein Gemüth entweder activ und zeigt Vermögen; oder es ist leidend, und besteht in Empfänglichkeit. Eine Erkenntniß enthält Beides in Eins verbunden .... Vorstellungen, hinsichtlich derer das Gemüth leidend ist, durch die also das Subject afficirt wird, gehören der Empfindung an; diejenigen hingegen, welche nur eine Thätigkeit enthalten (das Denken) gehören der Erkenntniß an. Erstere hat den Charakter der Passivität." **)

Nichts scheint deutlicher sein zu können, und es liest sich als das gerade Gegentheil von meiner Behauptung; und wegen solcher Ausdrücke, wie in dieser und einigen andern Stellen habe ich mich wie oben über seine Ansichten ausgesprochen. Ueberzeugt, wie ich bin, daß kein consequenter Kantianer Empfindung von Verstand durch die Unthätigkeit im Gegensatz zur Thätigkeit, sondern nur durch Receptivität im Gegensatz zur Spontaneität unterscheiden kann, zweifle ich doch, ob Kant selbst nicht seine Ausdrücke so verstanden hat, wie einige seiner Leser sie genommen haben. Die Frage ist nicht leicht zu beantworten; denn Kant ist zwar, wie Mahaffy richtig bemerkt, ein sehr technischer, aber keineswegs ein genauer Schriftsteller; und obgleich in dem gegenwärtigen Falle seine Worte unzweideutig genug zu sein scheinen, so ist es doch höchst wahrscheinlich, daß sie seine Meinung falsch

*) Schelling wirft Cousin in seiner Kritik vor: „daß er diese Activität, die unbewußt einen Eindruck in eine Vorstellung verwandelt, übersieht;" da Cousin nur die Thätigkeit willkürlicher Aufmerksamkeit zuläßt. Fichte lehrt auch ausdrücklich, Leiden sei nur ein Quantum von Thätigkeit. Wissenschaftslehre, S. 70. 101.

**) Anthropologie 1. Theil § 7, S. 137.

darstellen.*) Versuchen wir, ob wir sie nicht der Kantischen Lehre gemäß auslegen können.

Die Empfindung ist aufnehmend und als solche leidend. Heißt dies, sie ist an sich selbst kein Agens in geistigen Operationen, heißt es, sie ist unthätig? Nein! Empfindung ist eins von den Organen der Intelligenz, wodurch Dinge erfaßt werden. Sie unterscheidet sich von andern Geistesorganen, daß sie als unmittelbare Bedingung ihrer Thätigkeit ein körperliches Organ, den Sinn hat. Weil nach der gewöhnlichen Ansicht die Sinne bloß als körperliche Organe, ihre Thätigkeit als physiologisch betrachtet werden, und weil sie hierin vom Denken, welches eine geistige Function ist, unterschieden werden, so ist eine allgemeine Neigung vorhanden, die Empfindung als dem Denken wesentlich

---

*) Seit dies geschrieben wurde, bin ich einer entschiednen Bestätigung meiner Auslegung Kant's begegnet; und sie ist um so werthvoller, weil die Auslegung nicht nur den meisten Kennern paradox erscheinen wird, sondern auch ein Zweifel erlaubt ist, ob Kant selbst die Ansicht hegte, die ihm als ein nothwendiger Theil seiner Lehre zugeschrieben wird. In einem solchen Falle ist es entscheidend, wenn wir finden, daß Kant's erster berühmter Schüler, Reinhold, die Kant'sche Lehre von der Anschauung gerade so erörtert, wie ich sie ausgelegt habe. Reinhold beschränkt die Receptivität auf die Materie der Vorstellung; ihre Form wird ihr durch die Thätigkeit des Vermögens — er nennt es Apprehension — gegeben: „sie ist die erste Handlung des formgebenden Vermögens, der erste und geringste Grad der Spontaneität." Neue Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens; Buch III; Theorie der Sinnlichkeit, S. 359.

Andrerseits muß man zugeben, daß ein andrer Schüler Kant's diese Auslegung als eine Verbesserung vorschlägt. In seiner: Neuen Kritik der Vernunft, sagt Fries, Kant's Ausdruck: „die Formen der Empfindung" ist zweideutig; denn er kann entweder bedeuten, daß Raum und Zeit die Formen sind, welche die Empfindung h a t, oder daß sie die Formen s i n d, welche aus dem Sinn entspringen. Das letztre ist nach Fries der richtige Sinn, denn die Form, welche die Empfindung h a t, ist nicht Raum, sondern vielmehr die reine Anschauung — unser mathematisches Anschauungsvermögen. Dieses Anschauungsvermögen wird irrthümlich Receptivität genannt. Seine Receptivität besteht in seiner Erregbarkeit, aber das Anschauen selbst ist Spontaneität. So verschieden läßt sich Kant nach seinen Schülern auslegen.

entgegengesetzt zu betrachten. Bis jedoch körperliche Bethätigungen psychisch werden, sind sie keine Empfindungen in der wahren Bedeutung des Wortes. Empfindungen sind nackte Eindrücke, bis sie in geistige Formen gekleidet und alsdann angeschaut werden. Das Anschauen ist diese Thätigkeit. Alle Anschauungen müssen unter den Formen von Raum und Zeit vorgestellt werden, denn diese sind die beiden letzten Genera oder Bedingungen, welche physische Empfindung zu einer psychischen machen können.

Da wir also an der Empfindung eine psychische Seite, die rein apriorischen Formen, und eine physische, die körperlichen Organe, haben, so können wir sie fassen, wie sie passiv in Verhältniß zu den Körpern ist, welche auf sie wirken, und activ in Rücksicht auf die Seele, welche reagirt. Die Nothwendigkeit, der sie unterliegt, von den Dingen gereizt zu werden, ehe ihre Gegenwirkung herausgefordert wird — während nur die körperlichen Organe der Sinne als directe Vermittelung zwischen den Dingen und der Seele bestehen — wird durch den Ausdruck: Receptivität charakterisirt. Man muß nicht vergessen, daß Kant den Ausdruck: „Receptivität" ebenso wohl auf den innern Sinn als auf die körperlichen Organe anwendet, und „wenn das Ich sich selbst anschaut, so ist es passiv und leidet, sofern es durch sein eignes Gedankenspiel afficirt wird." *) Nun wird Niemand die Thätigkeit des Ich in Frage stellen. Die Receptivität des Sinnes ist, wie wir schon wiederholt gesagt, einfach die Nothwendigkeit directer Vorstellung des Gegenstandes. Aber da diese Nothwendigkeit für den Verstand nicht vorhanden ist, welcher bloß handelt durch Verbindung der Elemente, die ihm von der Sinnlichkeit geliefert wurden, so wird er mit dem Ausdruck: „Spontaneität" bezeichnet, um die synthetische Thätigkeit des Urtheilens zu unterscheiden. „Dies", sagt Kant, „ist von allen Vorstellungen die einzige, welche nicht durch Objecte gegeben werden, sondern nur durch das Subject selbst hergestellt werden kann, weil sie ein Act der Spontaneität ist." **)

---

*) Anthropologie, § 23.

**) Kritik, Ded. der reinen Verstandesbegriffe § 15, S. 128.

So haben wir den genauen Sinn festgestellt, in dem wir die Anwendung der Unterscheidung zwischen Receptivität und Spontaneität als Charakteristik der Empfindung und des Verstandes zu nehmen haben und können jetzt untersuchen, in welcher Hinsicht Anschauung als Denken betrachtet werden darf, — nicht im Kantischen, sondern im gewöhnlichen Englischen Sinne. Kant's Fassung können wir um so mehr bei Seite lassen, da er selbst fortwährend davon abweicht. Obgleich er nachdrücklich erklärt, Raum und Zeit wären Anschauungen, und keine Begriffe, so haben wir doch schon bemerkt, daß er von ihnen auch, als von Begriffen spricht; und sogar sagt, „es sei ihm gelungen, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von denen des Verstandes zu unterscheiden und abzusondern.“ *)

Wir wollen zuerst zeigen, daß er die Anschauung als eine Seelenkraft betrachtete. In seinem Briefe an Herz vom 7. Juny 1771 spricht er von der Wichtigkeit, den Unterschied zwischen Objecten, und „was auf subjectivischen Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit, sondern auch des Verstandes beruht“, klar aufzufassen; und an manchen Stellen spricht er von ihr (der Anschauung) als einer Erkenntnißkraft. Nun ist aber eine Kraft, die nicht thätig, ein intellectuelles Vermögen, das kein Denkvermögen ist, eine contradictio in adjecto.

Dann wollen wir zeigen, daß der Ausdruck: Denkformen, wie sehr er auch von der Kantischen Terminologie abweichen mag, im Emglischen Kant's Meinung correct ausdrückt. Wer uns durch den vorhergehenden Abschnitt gefolgt ist, kann in der Sache keinen Zweifel hegen; aber es wird nützlich sein, zu zeigen, daß ein so ausgezeichneter Erklärer, als Kuno Fischer einen ähnlichen Gesichtspunkt faßt. Wir haben ihn schon angeführt bei der Hervorhebung der Gemeinschaft der drei Vermögen; betrachten wir jetzt folgende Stelle: „Raum und Zeit sind die ursprünglichen Handlungen der anschauenden Vernunft, die Kategorien die des reinen Verstandes.“ **)

---

*) Prolegomena § 39, S. 244.

**) Kuno Fischer III, 381.

Zwei Punkte sind zu bemerken: 1) daß Anschauung ausdrücklich eine Handlung genannt wird; 2) daß sie eine Handlung der Vernunft ist. Als eine Handlung, macht er uns aufmerksam, unterscheide sie sich von einer angebornen Idee. Anschauungen und Urtheile sind nicht angeboren, wie Descartes und Leibnitz annahmen, sondern ursprüngliche Handlungen, nothwendige Functionen. „Wie mathematische Quantitäten nur zur Existenz kommen dadurch daß sie angeschaut und construirt werden, so existiren reine Begriffe nur, wenn sie gedacht werden." Einige Seiten weiter hin sagt Fischer: „Die Anschauung bringt die Form, die Sinnlichkeit den Inhalt einer Erscheinung hervor. Die Form jeder Erscheinung ist a priori, der Inhalt ist als ein Sinnliches von außen gegeben; d. h. nicht durch die reine Vernunft hervorgebracht, und daher a posteriori."

Fries hat eine Bemerkung über die unglückliche Zweideutigkeit der Worte, die in ung enden, wie in Anschauung, Vorstellung, welche auch in Englischen Worten, die in ion enden, wie sensation, action, Statt findet; sie bedeuten das Thun und das Gethane; das empfindende Gemüth und den empfundnen Gegenstand. Anschauung ist Sehen; subjectiv betrachtet, eine geistige Handlung, objectiv, das Product dieser Handlung, das Angeschaute. Zeit und Raum mögen also als reine Formen der geistigen Handlung der Anschauung oder als Producte derselben betrachtet werden. In dem einen Falle sind sie transcendental, in dem andern empirisch; gerade wie wir Sinnlichkeit im Allgemeinen und besondre Empfindungen sagen, so spricht Kant von der Anschauung als dem allgemeinen Vermögen, und von Anschauungen als den Thaten und Producten dieses Vermögens.*) Wir

*) „Zeit und Raum sind nicht bloß Formen der sinnlichen Anschauung, sondern selbst Anschauungen (welche ein Vielfaches umfassen), stellen folglich dieses Mannigfaltige in der apriorischen Bestimmung der Einheit dar." Kant fügt in einer Anm. hinzu: „Raum, dargestellt als ein Gegenstand, wie ihn die Geometrie erfordert, enthält mehr, als die einfache Form der Anschauung, nämlich das Umfassen eines Mannigfaltigen in einer anschaulichen Vorstellung nach der Form der Sinnlichkeit, so daß die Form der Anschauung einfach das Mannigfaltige giebt,

hören bisweilen die Behauptung, Raum und Zeit sind Formen, folglich weder Handlungen noch Producte. Sind sie nicht beides? Als reine Formen sind sie einfache Möglichkeiten, als Anschauungen Handlungen und als Begriffe sicherlich Producte. Es ist ein Irrthum zu denken, weil Raum und Zeit reine Formen sind, welche fertig und so zu sagen a priori im Geiste existiren, daß darum der Geist durch diese Formen und unter diesen Bedingungen nicht thätig sei. In keinem Falle können wir umhin, dem Geiste Thätigkeit zuzuschreiben, wenn er aus dem Zustande der Möglichkeit in den der Wirklichkeit übergeht, und die reinen Formen, welche Kant als fertig annimmt, sind nur möglich. Ueber diesen Punkt werden wir uns in der Kritik der „Kritik" weiter verbreiten.

Wir kommen jetzt zu dem zweiten Punkt in Kuno Fischer's Satze: Anschauung soll eine Operation der Vernunft sein. Obenhin angesehn scheint dies eine Verdrehung Kant's zu sein und ebenso abenteuerlich, als Raum und Zeit Formen des Gedankens zu nennen. Und so ist es; eben so abenteuerlich, nicht mehr und nicht weniger: denn in beiden Fällen ist nichts verdreht. Die Zweideutigkeit ist in beiden die nämliche. Kant braucht das Wort Vernunft in zwei sehr verschiednen Bedeutungen; in der einen als das allgemeine Vermögen, welches alle Grundkräfte des Erkennens enthält, in der andern als das besondre Vermögen, welches nur die regulativen Prinzipien enthält. Es ist sowohl die oberste Gattung, die gewöhnlich reine Vernunft heißt, als auch die Unterart Vernunft, die einen Rang mit Empfindung und Verstand hat. Englische Schriftsteller brauchen ebenso den Ausdruck für alle Denkthätigkeit, und im Besondren für die bloße Combinirung von Ideen abgesehn von Gemüthsbewegungen und Empfindungen. Denken in abstracto bedeutet immer Geistes-

---

die formelle Anschauung hingegen die Einheit. Diese Einheit legte ich in der Aesthetik nur der Empfindung bei, um anzudeuten, daß sie allen Begriffen vorhergeht, obgleich sie in der That eine Synthesis voraussetzt, die den Sinnen nicht zukommt, durch die gleichwohl allein alle Begriffe von Raum und Zeit möglich gemacht werden." Kritik: „Deduct. der Verst.-Begriffe" § 26, S. 147.

thätigkeit in abstracto; und der Ausdruck Form des Denkens wurde auf Raum und Zeit angewendet, nicht weil (nach Kant) Anschauung dem Denken das Material liefert — und deswegen Formen der Anschauung indirect Formen des Denkens sein müssen — sondern weil Anschauung eben so wie Urtheilen eine geistige Function, und als solche Denken ist.

In meinen Briefen in der „Nature“ suchte ich dies klar zu machen; aber meine Gegner ließen sich nicht überzeugen, und ich will nur hoffen, mit meinen obigen Erörterungen ein bessres Resultat erzielt zu haben. Nur noch Eins. In meinen Briefen hatte ich gesagt, bei Kant bedeute Anschauung eine geistige Function, verschieden vom Urtheilen, wie sich intuitive Gedanken von discursiven unterscheiden. Dr. Ingleby erklärte daher, der Hauptstreitpunkt zwischen uns sei dieser: „Meinte Kant, der Mensch habe intuitive Gedanken?“ was er entschieden verneint. Auch kann ich gegen seine Verneinung nichts haben, da ich sehe, er bestimmt „das Denken als Genus, dessen Species Verstand und Vernunft sind.“ *) Aber ich schloß ausdrücklich Anschauung als Unterart mit ein; und dann frage ich: ist es correct im Englischen von Formen der Vernunft als Formen des Denkens zu sprechen? und wenn dies natürlich zugegeben werden muß, so mag der Streitpunkt so gefaßt werden: Meinte Kant, der Mensch habe intuitive Vernunft? Die Antwort ist nicht zweifelhaft. In seinem Kapitel über die Disciplin der reinen Vernunft erklärt Kant, „er habe versucht, den großen Unterschied nachzuweisen, der zwischen dem discursiven Vernunft-Gebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Construction der Begriffe anzutreffen sei .... Alle unsre Erkenntniß bezieht sich doch zuletzt auf mögliche Anschauungen, denn nur durch diese allein wird ein Gegenstand gegeben. Nun enthält ein Begriff a priori (ein nicht empirischer Begriff) entweder schon eine reine Anschauung in sich — und in diesem Falle läßt er sich construiren — oder er enthält nichts, als die Synthesis möglicher Anschauungen, die a priori nicht gegeben sind, und alsdann kann

*) Nature No. 14. p. 361.

man wohl zwar durch ihn synthetisch und a priori urtheilen, aber nur discursiv nach Begriffen, niemals aber intuitiv durch die Construction des Begriffes." *)

Nicht um einen Ausdruck, den ich und andre gebraucht haben, zu rechtfertigen, habe ich mich auf diese Abschweifung eingelassen, sondern um dadurch einige dunkle und mißverstandne Punkte in Kant's Lehre aufzuklären. Ich lege so wenig Gewicht auf den Ausdruck: „Denkformen", daß ich ihn hinfort vermeiden werde; nicht, weil er Kant's Meinung unvollkommen ausdrückt, sondern weil Schriftsteller, wie Professor Sylvester, Dr. Ingleby, Prof. Huxley und Herr Monck ihn als eine Verdrehung der Kantischen Ansicht hingestellt haben; und weil es äußerst wünschenswerth ist, zu der großen Anzahl zweideutiger Ausdrücke, die schon im Umlauf sind, keine neuen hinzuzufügen. Warum sollen wir also nicht statt „Denkformen" „geistige Formen" sagen?

7. Erreichte Resultate.

In dem Ueberblick der Kantischen Lehre sind wir zu dem Schlusse gelangt, daß die Erkenntniß rein subjectiv, also relativ in ihrer eignen Verfassung sei. Ueber die Sphäre des Bewußtseins hinauszuschreiten, ist vergeblich und hoffnungslos; auch ist es nicht weise, uns über die Beschränkung unsrer Sphäre, der wir nie entrinnen können, zu beklagen. Ebenso gut könnte sich ein Vogel, wenn er den Widerstand der Luft fühlt, wünschen, er möchte im Leeren sein, in dem Wahn, dort könne er mit vollkommner Leichtigkeit fliegen. Begnügen wir uns daher mit unserm Bereich, statt gefährliche Meere zu durchschiffen, um Gegenden zu entdecken, die dem Menschen unzugänglich sind. Erkennen wir unsere eigne Schwäche.**)

---

*) Kritik, Rosenkranz Ausg. S. 557. Kuno Fischer's Ausdrücke sind darnach offenbar richtig, eben so die von Mahaffy S. 248: „Die Vernunft schaut nur an durch Raum und Zeit."

**) Vergl. die schöne Stelle am Schluß der Einleitung zu der Kritik der r. Vernunft.

Erstes Resultat: Eine Erkenntniß der Dinge an sich ist unmöglich, so lange die Erkenntniß so zusammengesetzt bleibt, wie sie gegenwärtig ist; folglich ist Ontologie als eine Wissenschaft unmöglich.

Aber man kann fragen, wenn wir nie Noumena (Dinge an sich) gewußt haben, wie wissen wir, daß sie existiren? Die Antwort ist einfach: ihre Existenz ist ein nothwendiges Postulat. Obgleich wir nur um die Erscheinungen der Dinge wissen können, sind wir doch gezwungen, zu schießen, daß die Dinge existiren. So entdecken wir beim Regenbogen, daß er nur die Erscheinung gewisser Wassertropfen ist; und diese Wassertropfen wieder verdanken ihre Eigenschaften nur unsrer Sinnlichkeit, dennoch aber existiren sie. Sie existiren nicht als Wassertropfen, weil Wassertropfen nur Erscheinungen sind; aber es giebt ein unbekanntes Etwas, welches uns als Wassertropfen erscheint, wenn es unsre Sinne afficirt. Von diesem unbekannten Etwas können wir nichts aussagen; außer, daß es nothwendig existirt, weil es uns afficirt. Wir sind uns bewußt, daß wir afficirt werden. Wir sind uns auch bewußt, daß, was uns afficirt, etwas von uns Verschiedenes sein müsse. Dies offenbart uns das Gesetz von Ursache und Wirkung.

Ein Phänomenon, sofern es erscheint, setzt ein Noumenon voraus — ein Ding, welches erscheint, — aber dieses Noumenon, welches ein nothwendiges Postulat ist, ist nur eine Negation für uns. Es kann nie positiv gewußt werden; es kann nur gewußt werden unter den Bedingungen der Sinne und des Verstandes, also als ein Phänomenon.

Zweites Resultat: Die Existenz einer Außenwelt ist ein nothwendiges Postulat; aber ihre Existenz wird nur logisch versichert.

Aus dem Vorigen geht hervor, daß wir von den Dingen an sich nichts wissen können; folglich können wir von unsrer Erkenntniß nie behaupten, daß sie objective Wahrheit habe.

Aber da unsre Erkenntniß rein subjectiv und relativ ist, können wir darum keine Gewißheit haben? haben wir uns darum dem Skepticismus zu ergeben? nein.

Drittes Resultat: Unsere Erkenntniß ist zwar relativ, aber dennoch gewiß. Wir haben Ideen*) unabhängig von der Erfahrung, und diese Ideen haben den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Obgleich wir nicht berechtigt sind, zu schließen, daß unsre subjective Erkenntniß als ein Ausdruck der objectiven Thatsache vollkommen wahr sei, so sind wir doch gezwungen, zu schließen, daß sie innerhalb ihrer eignen Sphäre wahr sei.

Viertes Resultat: Die Wahrhaftigkeit des Bewußtseins ist festgestellt.

Fünftes Resultat: Mit ihr die Gewißheit der Moralgesetze.

Hier erkennen wir die Bedeutung der Kant'schen Analyse des Geistes. Die ihm vorwerfen, er hätte wie Hume im Skepticismus geendet, können nur seine Kritik der reinen Vernunft beachtet haben, die allerdings, wie wir schon gesagt haben, dem Skepticismus eine wissenschaftliche Basis darbietet. Sie beweist, daß die Erkenntniß relativ ist, daß wir nicht annehmen können, die Außendinge seien so, wie wir sie auffassen, mit Einem Wort, daß die Ontologie unmöglich sei.

Soweit geht Kant mit Hume. Dies ist das Ziel, welches Beide erreichen. Dies ist die Grenze, die sie Beide den Geistesvermögen setzen wollen. Aber die verschiednen Gesichtspunkte, unter denen jeder von ihnen den Geist auffaßte, führten zu der Verschiedenheit, die wir so eben über die Gewißheit der Erkenntniß bemerkt haben. Da Kant gezeigt hatte, das Bewußtsein sei wahrhaft, so weit es reiche, und im Bewußtsein seien gewisse Elemente gegeben, die nicht aus der Erfahrung abgeleitet würden, aber nothwendig wahr seien; so folgte, daß Alles, was sich unabhängig von der Erfahrung im Bewußtsein fand, ohne Widerrede Vertrauen verdiene.

*) Hier sehen wir die Wirkung von der Verwechslung der Erkenntnisse mit den Bedingungen der Erkenntniß. Es sind nicht die Ideen von der Erfahrung unabhängig, sondern es sind die organischen Bedingungen, von denen die Ideen abhängen, das Unabhängige.

Wenn ich im Bewußtsein die Ideen von Gott und Tugend finde, so muß ich an Gott und Tugend glauben. Ich gebe zu, daß dieser mein Glaube praktisch, nicht theorisch ist; er gründet sich auf eine Gewißheit, nicht auf einen Beweis; er ist eine letzte Thatsache, der ich mich nicht entziehen kann, er ist keine Folgerung, die durch die Vernunft gezogen wurde.

Das Unternehmen, das Dasein Gottes zu beweisen, ist ein unmögliches. Die Vernunft ist vollkommen unfähig zu dem Unternehmen. Das Unternehmen, zu dem Wesen der Dinge hindurchzudringen, Dinge an sich oder Noumena zu erkennen, ist ebenfalls unmöglich; und doch sind die Ueberzeugungen, daß Gott existirt und daß die Welt existirt, unabweisbar.

Es giebt daher noch eine andre Gewißheit neben der aus Beweisen hergeleiteten, nämlich die moralische, welche sich auf den Glauben gründet. Ich kann nicht sagen, „es ist moralisch gewiß, daß Gott existirt", aber ich muß sagen: „ich bin morlisch gewiß, daß Gott existirt."

Hier kommt nun die Operation ins Spiel, welche Kant den „intelligiblen Charakter" nennt. Was ist dies? Es ist das, was kein Object der Sinne ist und sein kann, was kein Phänomenon ist. Wenn ein Object, welches ein Phänomenon unter den Bedingungen der Sinnlichkeit und des Verstandes ist, in sich ein nicht sinnliches Vermögen hat, welches jedoch fähig ist, den Sinn zu afficiren, so kann dieses Vermögen, oder diese Causalität unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachtet werden: unter dem intelligibeln Gesichtspunkt, unter welchem seine Thätigkeit an sich, sich darstellt, und unter dem sinnlichen Gesichtspunkt, unter welchem sich seine sinnlichen Wirkungen darstellen. „Denn da Phänomena, welche keine Dinge an sich sind, ein transcendentales Object zu ihrer Basis haben müssen, so ist kein Grund vorhanden, warum wir diesem Object neben seiner Eigenschaft, wodurch es in Wirklichkeit erscheint, nicht eine Causalität zuschreiben sollten, welche nicht erscheint." Mit andern Worten, die Causalität muß eine Ursache haben, und diese Ursache ist nur eine intelligible, keine phänomenale. Da nun jede Ursache einen Charakter haben muß, ohne welchen sie keine

Ursache sein würde, so ist die phänomenale Causalität ihr empirischer Charakter, die noumenale ihr intelligibler Charakter. Alles, was von empirischer Causalität wahr ist, muß von der intelligibeln Ursache falsch sein. In der phänomenalen Causalität ist Alles der Zeit, dem Nacheinander, unterworfen. Aber die intelligible Ursache ist von allen Bedingungen frei. In einer Welt, welche aus den sinnlichen Beschränkungen der Zeit entfernt ist, beginnt keine Handlung und endigt keine; keine Handlung ist durch etwas Vorhergehendes bestimmt. In einer solchen Welt geschieht nichts, ist nichts vorhanden, was einer dynamischen Bestimmung bedürfte; und aus demselben Grunde kein Zusammenhang der Erscheinungen. „Es wäre ganz richtig, zu sagen, das Subject begönne seine Wirkung in der sinnlichen Welt aus sich selbst, spontaner Weise; obgleich die Thätigkeit nicht in ihm selbst beginnt.“ Mit Einem Wort: Dies ist die Region der reinen Freiheit, welche über die Region der Nothwendigkeit, oder die Welt der Erscheinungen hinausreicht, transcendent ist.

Es ist diese Idee der Freiheit, welche die Grundlage von Kant's Kritik der praktischen Vernunft bildet, eine Prüfung der Vernunft als der praktischen, nicht mehr rein theoretischen. Der Mensch ist ein Wesen, welches eben so wohl handelt, als erkennt. Dieses Handeln muß ein Princip haben, und das Princip ist die Freiheit des Willens.

Wie wir in dem theoretischen Theile von Kant's System das Uebersinnliche und Unbedingte unter dem Namen der Dinge an sich als existirend vorausgesetzt sahen, die wir aber nicht erkennen noch bestimmen könnten; so finden wir in diesem praktischen Theile des Systems das Princip der Freiheit völlig abstract und unbestimmt. Es verwirklicht sich in Handlungen.

In der Verfassung seines Gewissens selbst entdeckt der Mensch die Existenz gewisser Regeln, die er unwiderstehlich gezwungen wird, seinen Handlungen aufzuerlegen, gerade wie er sich durch durch die Verfassung seiner Vernunft selbst gezwungen sieht, dem Stoff, welcher ihm von außen geboten wird, gewisse Gesetze aufzuerlegen. Diese moralischen Gesetze haben ebenfalls den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Die Idee

der Tugend ließe sich nie aus der Erfahrung erwerben; denn Alles, was wir von tugendhaften Handlungen wissen, bleibt hinter diesem Ideal zurück, welches wir als ein Vorbild aufstellen müssen. Auch die unveränderliche Idee der Gerechtigkeit findet sich a priori im Bewußtsein des Menschen. Dies ist allerdings von einigen Gelehrten geleugnet worden; aber sie haben alle Wahrheiten a priori verworfen. Sie führen die grausamen Sitten einiger wilden Stämme als Beweise dafür an, daß die Idee der Gerechtigkeit nicht allgemein sei.*) So weiß man von einigen wilden Stämmen, daß sie ihre alten Leute, wenn sie zu schwach geworden sind, tödten; und sie prüfen ihre Kraft dadurch, daß sie diese Alten sich an einem Baumzweige halten lassen, welcher dann heftig geschüttelt wird; und über die, welche herunterfallen, ergeht dann der Ausspruch, sie wären zu schwach, um zu leben. Aber sogar hier erblicken wir trotz der Grausamkeit die fundamentalen Ideen der Gerechtigkeit. Warum könnten sie diese Alten nicht allen Schrecken des Hungers und der Krankheit aussetzen? und warum stellen sie sie auf die Probe? Wohin man auch sieht, die verschiednen Sitten der verschiednen Nationen, welche die Erde bevölkern, werden verschiedne Begriffe von dem, was gerecht und ungerecht ist, aufweisen; aber die apriorische Idee der Gerechtigkeit, das Moralgesetz, von dem kein Gewissen frei ist, dieses wird man überall finden.

Aus diesem Moralgesetz deducirt die praktische Vernunft eine Ordnung der Gesellschaft. Man könnte in der That dagegen einwenden, es bestehe ein offenbarer Widerspruch, praktische Schlüsse aus Prämissen zu deduciren, welche eingestandner Maßen unerkennbar sind. Das leitende Prinzip der Praxis ist so weit davon entfernt, die Anregung und die Billigung von Motiven zu bedürfen, die aus einer Quelle, erhaben über alle Erfahrung, geschöpft seien, daß grade im praktischen Leben die Führung der Erfahrung ausreichend ist, und auch als solche empfunden wird. Nur speculative Ruhelosigkeit braucht besseres Brod, als aus Weizen gemacht werden kann. Aber Kant sah die Alles erschütternde

---

*) Kant bezieht sich auf Locke.

Kraft seiner kritischen Prinzipien wohl ein, und fürchtete für Andre, wenn nicht für sich selbst, die Zerstörung aller Theologie und aller theologischen Ethik, welche die logische Anwendung seiner Prinzipien nothwendig bewirken mußte; er suchte daher die Menschen vor praktischem Skepticismus zu retten; und da er sich nicht mit der einzigen Alternative, die ihm übrig blieb, begnügte, nämlich die ganze speculative Basis bei Seite zu setzen, und sich lediglich auf Erfahrung zu verlassen, so versuchte er, aus speculativen Gründen die Schlüsse zu rechtfertigen, welche die Speculation verwarf. Er errichtete kühn ein Gebäude auf dem Grunde, von welchem er nachgewiesen hatte, daß er die Negation alles Wissens sei, und folgte so dem metaphysischen Verfahren, welches Royer Collard durch den glücklichen Ausdruck bezeichnet hat: „de puiser l'ignorance à sa source la plus élévée.“

8. Kritik der Kritik der reinen Vernunft.

Obgleich die vorhergehende Darlegung nur die Hauptpunkte der kritischen Philosophie umfaßt, so kann sie doch vielleicht sowohl als Einleitung in das Studium des Systems, wie auch als Andeutung dienen, welchen Beitrag zur Geschichte der Philosophie dies System geleistet. Wir haben jetzt weiter den Werth dieses Beitrags zu prüfen. Daß die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urtheilen, und daß die Annahme, allgemeine und nothwendige Urtheile seien nur a priori zu erlangen, zu verwerfen seien, haben wir schon zu begründen gesucht; da jedoch dies die Grundlagen sind, auf denen das ganze System ruht, so mag es wünschenswerth sein, unsre Verwerfung dadurch zu sichern, daß wir zeigen, die Erfahrung gewähre nicht nur allgemeine und nothwendige Urtheile, sondern das Unternehmen, sie aus irgend einer andern Quelle abzuleiten, sei auch chimärisch und ohne alle Begründung.

Zuerst müssen wir uns klar machen, was die Erfahrung umfaßt; Ich habe schon (Prolegomena § 59) Kant's unberechtigte Beschränkung derselben auf die Sinnlichkeit erwähnt. Nur bei einer solchen Beschränkung ist seine Auseinandersetzung auch nur

einen Augenblick haltbar. Und doch braucht er selbst oft Erfahrung als das Product von Empfindung und Vernunftschlüssen*); und dies ist Alles, was wir als eine Grundlage für unsre Erörterung fordern. Wenn wir daher unter Erfahrung die Summe der geistigen Modificationen verstehn, so ist klar, daß nothwendige und allgemeine Urtheile, weil sie sich unter diesen Modificationen befinden, und außer ihnen nicht gefunden werden können, ebenfalls in das Gebiet der Erfahrung gehören müssen. Wenn die Vertheidiger der apriorischen Existenz solcher Begriffe sich auf die Allgemeinheit und Nothwendigkeit gewisser Urtheile, als unwiderleglichen Beweis berufen, daß sie über den Bereich der Erfahrung hinausgehen, so übersehen sie zweierlei: zuerst die Thatsache, daß diese Urtheile Verallgemeinerungen aus der Erfahrung sind, und sodann, daß Allgemeinheit und Nothwendigkeit nur auf die Erscheinungswelt anwendbar sind. Wenn ich sage, ein Axiom, oder ein mathematischer Satz ist nothwendig wahr, und zu allen Zeiten und an allen Orten wahr, welchen Grund habe ich für diese Behauptung, außer, daß ich so denken muß, nicht anders denken kann, selbst wenn ich den Satz über den Bereich meiner Erfahrung hin, ausdehne? Aber dieser Zwang ist subjectiv; es ist die Verfassung meines Geistes, welche mich zwingt, einen gewissen Satz auf gewisse Weise, und nicht anders, zu denken. Ich weiß nicht, daß in andern Welten und unter andern Bedingungen die grade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sein wird, denn ich weiß nichts von andern Welten. Wenn ich diesen Satz denken muß, so kommt dies daher, weil er alle angenommenen mathematischen Elemente ausdrückt. Ebenso bin ich gezwungen, zu denken, daß jeder Sohn einen Vater und eine Mutter haben muß. In andern Welten mögen Menschen spontane

---

*) Bona Meyer, Kant's Psychologie, dargestellt und erörtert, 1870; bemerkt S. 161 über diesen Punkt ganz richtig, daß Kant sehr häufig, wenn er von Erfahrung spricht, hauptsächlich die sinnliche Seite dieses zwiefachen Productes im Auge hat, und es bedeutet dann weiter nichts, als unser Wahrnehmen der äußern Erscheinungen der Körper und der innern Erscheinungen unsers Geistes; und aus dieser Erfahrung lassen sich keine apriorischen Begriffe ableiten.

Producte der generatio aequivoca sein. Ich weiß nicht, was sein mag, oder nicht sein mag. Ich behaupte daher nicht die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Bedingungen; aber dennoch behaupte ich die Allgemeinheit und Nothwendigkeit jedes identischen Satzes; so lange seine Termini unverändert bleiben, muß jeder besondre Satz allgemein wahr sein. Ich behaupte nicht, daß jeder Mensch einen Vater und eine Mutter haben muß, ich behaupte, daß es jeder Sohn muß. Ich kann es mir nicht anders denken; denn dies drückt meine ganze Erfahrung aus. „Sohn" kann ich nicht anders als in Beziehung zu Aeltern denken, denn das drückt der Terminus aus: das Urtheil ist identisch.

Kant sagt mit Nachdruck — und sein ganzes System ist ein Beispiel dazu — alle Erkenntniß beginne mit der Erfahrung, keine Ideen hätten Realität, außer so weit sie die Erfahrung reflectirten. Der logische Schluß wäre, daß alle, auch die allgemeinen Urtheile, Producte der Erfahrung sein müssen. Aber er sagt: Nein! obgleich alle Erkenntniß mit der Erfahrung beginnt, ist sie doch nicht alle aus ihr hergeleitet. Ueber der Erfahrung hinaus bestehen die Bedingungen, welche sie möglich machen, und ihr bestimmte Richtungen geben. Diese Bedingungen betrachtet er als a priori, die Producte als a posteriori.

Kant dreht den Aristotelischen und scholastischen Gebrauch dieser Termini herum. Sie ließen aprioriſche Urtheile ex causis, und aposterioriſche Urtheile ex effectibus entspringen; Kant dreht die Ausdrücke herum zu der Bedeutung von Urtheilen, die der Erfahrung vorhergehen, und die ihr nachfolgen. Nach ihm bedeutet a priori, was aus dem Geiste selbst entspringt, a posteriori, was aus dem Geist in seiner Erfahrung von den Dingen entspringt. Aber dies ist nicht nur eine Verkehrung der Aristotelischen Unterscheidung, es ist auch eine psychologische Verkehrung. Wir können ganz richtig sagen: Leverrier hat den Neptun a priori entdeckt. Ehe irgend ein menschliches Auge den Planeten gesehen hatte, hat sein Geist ihn vorhergesehen. Er hatte seinen Ort bestimmt, ehe er Erfahrung davon hatte; aber die Bedingungen dieser Bestimmung waren vorher von der Erfahrung dargeboten

worden. Er hatte den Planeten vorhergesehen, weil er die Wirkungen in den Ursachen gesehen hatte; aber diese Ursachen waren vorher in den Erscheinungen gesehen worden. Die Verallgemeinerungen aus der Erfahrung setzen uns alle Tage in den Stand, a priori vorher zu sehen, was für Wirkungen erfolgen werden*). Aber wir können unsern Standpunkt nie außerhalb der Erfahrung nehmen, und von da die Erscheinungen überblicken. Und doch ist es dies, was Kant thun will, mit seiner Unterscheidung des apriorischen, als rationellen Ursprungs von dem aposteriorischen, als dem experimentalen Ursprung. Er macht die logische Trennung zu einer reellen. Nachdem er zuerst die Empfindung von ihren Bedingungen und ihren Producten isolirt hat, wird es ihm nicht schwer, zu zeigen, daß die Erkenntniß außer der Empfindung noch andre Elemente enthält. Hat jemals irgend Jemand behauptet, Empfindung allein sei im Stande, Erkenntniß zu gewähren? Hat irgend Jemand jemals behauptet, daß außer dem bloßen Gefühl, welches durch die Berührung des Sinnes mit dem Gegenstande erregt wird, nicht auch gewisse organische Bedingungen nothwendig im Spiel sein müßten, welche das Gefühl möglich machten, und ihm seinen speciellen Charakter gäben? Oder daß in diesen Bedingungen nicht eine allgemeine Gleichförmigkeit stattfände, welche die Resultate gleichförmig machte, so daß alle Gemüther die nämliche Empfindung hätten, wenn in gleicher Weise auf sie gewirkt würde; und ebenso, daß in diesen Bedingungen eine gewisse Individualität wäre, durch welche unter allgemeiner Gleichförmigkeit des Resultats ebenfalls eine Individualität der Eindrücke stattfinden würde? Daß die Psychologen weit davon entfernt waren, sich über diesen Punkt klar zu sein, kann man zugeben; aber kein einziger hat ihn jemals gänzlich übersehen.

Obgleich die Spontaneität des Geistes nie ganz in Abrede

*) Fichte macht in der Einleitung zu seiner Wissenschaftslehre, die vortreffliche Bemerkung, a priori und a posteriori wären in einer wahren Philosophie nicht zwei, sondern nur Eins, auf verschiedne Weile angesehen. So ist eine Zahl a posteriori, wenn sie als gegeben betrachtet, und a priori, wenn sie als Produkt ihrer Factoren angesehen wird.

gestellt wurde, selbst nicht von den Sensualisten, welche den Geist als ein Product der Sinne betrachteten, so waren doch die Ansichten über diesen bedeutenden Punkt äußerst unbestimmt. Locke nahm, wie wir gesehen haben, gewisse innewohnende Vermögen an, Condillac gewisse innewohnende Fähigkeiten, Cabanis und de Tracy gewisse Gesetze der Sinnlichkeit, alle Schulen gewisse Gesetze geistiger Combination. Diese machten die subjectiven Bedingungen der Erfahrung aus; alle Spontaneität, die man dem Geiste zuschreiben konnte, wurde ihnen beigelegt. Aber Niemand definirte sie genau. Es ist Kant's großes Verdienst, die Nothwendigkeit genau zu bestimmen, was diese subjectiven Bedingungen wären, klar eingesehn zu haben. Er war der erste, der eine klare Darlegung der subjectiven und objectiven Elemente im Denken unternahm. Das Unternehmen machte Epoche. Unglücklicher Weise hatte er sich dem psychologischen Problem von der unrichtigen Seite genähert, und die metaphysische Methode subjectiver Analyse angewendet, wo die biologische Methode objectiver Analyse ebenso unerläßlich war; darum mißlang es ihm nicht nur, die Bedingungen der Empfindung und die Gesetze des Denkens zu entdecken, sondern grade die Macht seines Geistes hielt den Fortschritt in dieser Richtung auf.

Sein ursprünglicher Irrthum, der bei seiner Methode fast unvermeidlich war, ist, in die Psychologie den alten aristotelischen Fehler, Materie und Form als trennbare Elemente in die Realität zu übertragen, weil sie in der Abstraction trennbar sind. Dadurch wurden für ihn die Formen des Denkens fertige Factoren, welche der Erfahrung vorauf gingen und unabhängig von ihr waren. Hätte er die Aristotelische Unterscheidung gründlich betrachtet, so müßte ihm der Schluß in die Augen gesprungen sein, daß die Formen des Denkens entweder physiologisch, d. h. in den organischen Bedingungen, oder psychologisch, d. h. in der Entwickelung des Denkens zu suchen seien. Die Thatsache, daß wir überhaupt denken, wird sicherlich dadurch bestimmt, daß wir so organisirt sind, daß das Denken die Activität der Organe ist; diese Organisation ist daher a priori, d. h. geht allem Denken vorher. Nun zeigt physiologische und psychologische Analyse, daß

wir genöthigt sind, hintereinander zu denken, was in der Natur zugleich ist; daß tief unten in der Einrichtung unsers Bewußtseins selbst die unabweisliche Bedingung der Veränderung liegt; daß mit aller psychischen Erfahrung die unveränderliche Gegenwart der Thätigkeit des Urtheils verwebt ist, — die Vereinigung eines Prädicats mit einem Subject; diese, und verschiedne andre Bedingungen des Denkens, die wir hier nicht auseinander setzen können, hätten sich ihm erschließen müssen; aber wie würden sie sich ihm dargestellt haben? als fertige Formen, oder als Formen im Werden? als präexistirende Factoren, oder als entwickelte Resultate? Die Aristoteliker, und mit ihnen Kant, verwechseln das Mögliche mit dem Wirklichen, die Bedingungen mit den Resultaten, und würdrn daher diese Frage einfach zu Gunsten der ersten Alternative beantworten. Weil die Form der Eiche sich aus der Eichel entwickelt, würden sie erklären, die Form präexistire in der Eichel*). Wir wissen, daß die Eichel unter richtigen Bedingungen sich zur Eiche entwickeln und wenn sie sich überhaupt entwickelt, die Form der Eiche annehmen wird und keine andre, dürfen also wohl sagen, der Stamm, die Zweige und das Laub sind organische Formen, welche der Möglichkeit nach in der Eichel existiren. Aber eine wissenschaftliche Botanik ist hiemit nicht zufrieden. Und wird uns nicht erlauben zu behaupten, Stamm, Zweige und Laub seien in der Eichel fertig vorhanden und existirten vor all den Einflüssen von Wärme, Feuchtigkeit, Luft und Dünger, welche ihre Entwicklung möglich machen. Ebenso wenig nimmt eine wissenschaftliche Psychologie die entwickelten Resultate der Erfahrung als apriorische Bedingungen der Erfahrung an, sie nimmt die Formen, zu denen das Denken sich nothwendig entwickelt, nicht als präexistirende und vollkommne Formen an, durch die es bestimmt wird.

Daß Kant die Formen als völlig unabhängig von den organischen Bedingungen betrachtete, ist gewiß. Er begnügte sich

---

*) Ueber diesen Trugschluß, siehe Prolegomena zu Theil I, § 51 und die Abschnitte Leibnitz und Hegel.

nicht mit der Annahme ursprünglicher Fähigkeiten, die vorhanden wären und aus denen die Formen entspringen möchten. „Es ist allerdings möglich," sagt er, „daß Jemand eine Art vorbildendes System der reinen Vernunft annehme, in welchem die Kategorieen weder selbstbewußt als aprioriſche erste Prinzipien der Erkenntniß, noch als aus der Erfahrung abgeleitet, sondern bloße Fähigkeiten des Denkens sind, welche uns gleichzeitig mit unsrer Existenz eingepflanzt wurden." Er verwirft diesen Gedanken aus dem Grunde, „daß die Kategorien dadurch ihren Charakter objectiver Nothwendigkeit verlieren würden. Auch würde es nicht an Leuten fehlen, welche die subjective Nothwendigkeit der Kategorieen leugnen, obgleich sie dieselbe fühlen müssen. Sicherlich könnten wir mit Niemand über etwas streiten, was lediglich von der Art und Weise abhinge, wie er organisirt wäre."

Warum nicht? Können wir eine bessere Sicherheit haben? Und führt nicht Kant selbst alle Gewißheit auf diesen subjectiven Grund zurück, indem er nicht zugiebt, daß wir objective Gewißheit haben können?

Ja, das eigentliche Resultat der Kritik ist, daß wir über den Bereich unsrer Subjectivität hinaus keine Kenntniß von irgend etwas haben können; und dennoch wird uns versichert, daß grade die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Urtheile, die nur für die Sinnenwelt gelten und auf Noumena keine Anwendung finden, ein Beweis davon seien, daß der Geist mit Eigenschaften begabt sei, welche nicht organisch von den Sinnen abhängen.

Um diesen Irrthum recht deutlich zu machen, wollen wir ihn als einen biologischen Satz ansehen. Das Wachsen mag als der Erfahrung entsprechend angesehen werden; es ist die Erfahrung des Körpers, wie Erfahrung das Wachsen des Geistes ist. Als abstracter Ausdruck umfaßt es eine Vielheit von Concreten. Das Wachsen hängt ab von der Ernährung, die Erfahrung von den Sinnen. Die Ernährung hat ihre Bedingungen und Gesetze, welche ihre Richtung bestimmen; wir können sie a priori betrachten, als aus ihren Ursachen, oder a posteriori, wenn wir sie als das Wachsen aus den Wirkungen betrachten. Die Bedingungen und

die Gesetze müssen durch Forschung erkannt werden, und sobald sie erkannt sind, in klaren Formeln ausgedrückt werden. Aber was würden wir Biologen zu einem Philosophen sagen, welcher, nachdem er diese Formeln erkannt hätte, behaupten wollte, sie wären Formeln des Lebens, die vor allem Wachsen präexistent und von aller Ernährung unabhängig aus einer höhern Quelle entsprungen wären? Positive Psychologen würden Kant wohl antworten: Du begehst den metaphysischen Trugschluß, Dein Posterius zu einem Prius, Dein Product zu einem Factor zu machen.

Der Unterschied zwischen a priori und a posteriori ist nicht der von Einem der Erfahrung Vorhergehenden und ihr Folgenden; denn beide sind Urtheile der Intelligenz, und vor der Erfahrung, welche eine Intelligenz in Thätigkeit ist, giebt es keine Intelligenz in der Wirklichkeit, sondern nur in der Möglichkeit; die Unterscheidung ist daher bloß logisch: a priori, wenn aus Ursachen, wenn wir auf die Bedingungen sehen, a posteriori, wenn aus Wirkungen, wenn wir auf die Bedingungen in Thätigkeit oder in der Wirkung sehen. Kant, der angeborne Ideen nicht zugab, und erklärte, alle apriorischen und aposteriorischen Ideen wären erworben, meinte dennoch, die Bedingungen des Denkens ließen sich isoliren und könnten für sich existiren, weil sie logisch von dem Act des Denkens getrennt werden könnten.

Die geistigen Formen können wie die Lebensformen von den besondern Acten des Organismus und ihren Folgen abstrahirt werden, grade, wie wir die Form eines Flusses abstrahiren und in eine Landkarte zeichnen können, ohne weder seine Strömung, noch seine Ufer mit hineinzunehmen. Und dennoch, grade wie Niemand sich vorstellt, daß diese Form präexistirt habe, sondern weiß, daß sie als das Resultat der Kraft der Strömung einerseits und des coherenten Widerstands der Ufer andrerseits, wobei jedes mitwirkt, und Jedes entgegengesetzt ist, hervorgebracht wurde; so begreifen wir, daß Lebensformen und geistige Formen die Producte organischer Bedingungen sind, welche auf den Reiz durch äußerliche Gegenstände thätig werden.

Hier läßt sich nun die interessante Frage aufwerfen, was verstand Kant unter geistigen Formen? und zuerst dachte er sie

sich als fertige Gußformen, in welche ungeformtes Material hineingegossen würde? Ich muß bekennen, nach mühevollem Suchen habe ich aus seinen Schriften keine entschiedne Antwort entnehmen können. Daß die Formen im Geiste bereit liegen, und nicht durch Sinneneindrücke hervorgebracht werden, wird unzweideutig und gleichmäßig versichert; ob er aber diese Formen als bloße Existenzen der Möglichkeit nach betrachtete, als die einzig möglichen Formen, in denen Empfindung und Gedanke wirklich werden könnten, läßt sich nicht positiv entscheiden. Bisweilen ist seine Sprache unzweideutig. So ein kurzer Satz aus der ersten Ausgabe: „Raum und Zeit sind in der That apriorische Vorstellungen, die uns beiwohnen als Formen unsrer sinnlichen Anschauung, selbst bevor ein wirklicher Gegenstand durch die Empfindung unsern Sinn dazu bestimmt hat, ihn unter diesen sinnlichen Verhältnissen darzustellen."

Das Schwankende in seinen Ausdrücken rührt vielleicht daher, daß er niemals die wirkliche Schwierigkeit gefühlt, nie die Form der Möglichkeit nach von der Form der Wirklichkeit nach, unterschieden hat. Ein Beispiel mag uns hier behülflich sein. Krystalle haben besondre Formen. Nachdem wir diese entdeckt haben, behaupten wir, die Lösungen müßten, w e n n sie krystallisirten, es in diesen, und keinen andern Formen thun: dies sind die einzigen Formen, welche diese Lösungen in ihrer Krystallisation annehmen werden. Der Physiker hat über diesen Punkt kein Bedenken; aber der Metaphysiker, der den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit nicht in Anschlag bringt, schließt, daß die Formen in der Lösung vorherbestünden. Und ich bin geneigt zu glauben, daß dies der Trugschluß war, durch den Kant irregeleitet wurde. In seiner Antwort an Eberhard*) sagt er: „die Kritik kenne keine angeborne oder anerschaffne Vorstellungen; alle, sowohl Anschauungen als Begriffe, seien erworben. Aber es giebt, um mit den Juristen zu reden, einen primitiven oder ererbten Erwerb, durch den man also auch das erwirbt, was vorher nicht existirte, also vor diesem Acte Niemandem gehörte.

*) Ausgabe v. Rosenkranz I, 444.

Dergleichen sind die Formen der Dinge in Raum und Zeit, und die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in den Begriffen; denn keins von diesen ist den Gegenständen entnommen, wie sie unserm Erkenntnißvermögen sich darbieten, sondern jedes ist a priori durch dies Vermögen aus sich selbst hervorgebracht. Es muß jedoch ein Grund, oder eine Bedingung im Geiste sein, welche es möglich macht, daß die Vorstellungen so und nicht anders sind; und dieser Grund oder diese Bedingung ist angeboren. So ist der erste formale Grund der Möglichkeit einer Raumanschauung allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst." Er reducirt hier die ganze Gruppe apriorischer formengebender Prinzipien auf die Bedingungen der geistigen Thätigkeit. Und soweit ist er mit den Philosophen der experimentalen Schule nicht im Widerspruch. Nun kommt aber das Dilemma: Wenn diese Prinzipien bloß mögliche Bedingungen sind, welche nur in der Erfahrung zur wirklichen Existenz gelangen, so ist ihre apriorische Existenz eine metaphysische Erdichtung; wenn sie hingegen a priori sind, und im Geist als fertige Formen präexistiren, so sind sie, was Kant ihnen nachdrücklich abspricht, angeboren.

Locke's Schule nannte unsre ganze Erkenntniß auf die Erfahrung der Dinge, wie sie uns erscheinen, beschränkt, und erklärte daher die Ontologie für unmöglich. Die Schule von Leibnitz behauptete, wir hätten noch eine und zwar reinere Quelle der Erkenntniß, welche der Erfahrung vorherginge, die durch den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit beglaubigt wäre; und sie bewiesen, daß diese Quelle a priori sei, denn diese Eigenschaften könnten nicht a posteriori gegeben sein; also sei die Ontologie möglich. Diese Ansicht wurde von mehrern Nachfolgern Kants angenommen. Kant selbst aber sagte: „Zwar haben wir eine apriorische Quelle der Erkenntniß, welche diese besondre Beglaubigung besitzt; da sie aber nur auf das Material der Erfahrung anwendbar ist, und nicht über die Erfahrung hinaus, so ist die Ontologie unmöglich."

Seine Nachfolger waren wenigstens folgerichtiger, als ihr Lehrer. Die Eigenschaften der Allgemeinheit und Nothwendigkeit

selbst sind nicht im Stande, ihren apriorischen Ursprung geltend zu machen, da sie nur innerhalb der Erfahrung anwendbar sind und nur durch die Erfahrung hervorgerufen werden konnten, da sie, wie Kant zugiebt, die Formen der Erfahrung in Thätigkeit sind, Möglichkeiten also, welche Wirklichkeiten werden, indem sie die Erfahrung bilden*); wie die Bedingungen der Ernährung aus der vorgestellten Möglichkeit zur sichtbaren Wirklichkeit im Wachsen übergehen; oder wie die Formen des Flusses in Existenz treten, wenn die Bedingungen dieser Form (Stromkraft und Uferkraft) zusammenwirken.

Unsre Antwort auf die Frage: dachte sich Kant die geistigen Formen als fertige Gußformen? muß also ebenso zweideutig sein, als seine Auseinandersetzung. Wir müssen sagen: „er betrachtete sie als fertig im Geiste liegend;" und sofern sie aller Erfahrung vorhergehen, sofern auch als apriorisch. Ferner müssen wir sagen, daß er sie nicht als wirklich existirend betrachtete, sondern nur als der Möglichkeit nach existirend, als die möglichen Bedingungen der Erfahrung; und sofern sie aus der Erfahrung sich entwickeln, sofern auch als a posteriori. Aus dieser Zweideutigkeit und aus diesem Widerspruche kann er nicht heraus. Den Grund davon müssen wir in seiner falschen Methode suchen.

Weil Kant die geistigen Formen nicht als Resultate des Organismus betrachten wollte, schloß er sich alle Möglichkeit ab, sie zu entdecken. Eine geringe Aufmerksamkeit auf biologische Thatsachen würde ihm gezeigt haben, daß seine Aufzählung der Formen unvollständig und seine Auffassung derselben als fertiger falsch war. Die Formen, die er aufzählt, sind nicht zahlreich genug, um die subjectiven Bedingungen auszudrücken. So fehlen bei ihm Lust und Schmerz, die doch von aller Empfindung unzertrennliche Elemente sind und alle Thätigkeit bestimmen. Auch von den verschiednen Sinnen und ihren Bedingungen sagt er nichts;

*) „Raum und Zeit, so rein diese Begriffe von Allem, was empirisch ist, sind, und so gewiß es ist, daß sie vollständig a priori im Geiste vorgestellt werden, würden gänzlich ohne objective Geltung und ohne Bedeutung sein, wenn sich nicht in den Gegenständen der Erfahrung ihr nothwendiger Gebrauch zeigte." Kritik der r. Vernunft, S. 118.

während doch der Grund, warum Schwingungen von einer gewissen Schnelligkeit nur die Empfindung des Lichts und andre Schwingungen nur die Empfindung der Wärme hervorbringen, offenbar in der Organisation der Netzhaut und der Hautnerven liegt. Er würde nicht leugnen, daß Licht, Hitze und Schall, obgleich specielle und nicht allgemeine Formen, doch Formen der Empfindung sind, mit denen wir das Ding an sich bekleiden, grade wie Raum und Zeit allgemeine Formen sind, mit denen wir das Ding an sich bekleiden. In der That, wenn wir sehen, daß er seinen ganzen Scharfsinn aufbot, um zu zeigen, daß die Kategorieen des Verstandes im Verhältniß zur Außenwelt dieselbe Rolle spielten, wie die Sinne, so ist es befremdend, daß er nicht gewahr wurde, daß jede subjective Bedingung Anspruch auf den Rang einer geistigen Form, eines apriorischen Elements hat. Jedes Organ bringt nothwendig seine besondern Formen mit sich, d. h. die besondre Weise, auf welche seine Thätigkeit vor sich gehn kann, eine Weise, welche die Aufnahme des Reizes und so die Empfindung bestimmt. Töne und Bilder sind nach ihrer subjectiven Seite nicht minder a priori, als Begriffe. Wenn wir nur unter gewissen Kategorieen denken können, so können wir auch nur unter gewissen organischen Bedingungen fühlen oder empfinden.

Lassen wir jedoch die Unvollständigkeit seiner Aufzählung auf sich beruhn, nehmen wir Raum und Zeit, die Kategorieen und die Ideen der Vernunft als die Summa genera an und betrachten nur die Stichhaltigkeit seines Argumentirens. Hier sind die vier Sätze vollständig, worauf er die apriorische und rein subjective Natur des Raumes gründet.

„1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußern Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden (d. h. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darin ich mich befinde) ingleichen damit ich sie als außer einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiednen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raums schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raums nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein,

sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch die besagte vorhergehende Vorstellung allererst möglich.

„2) Der Raum also ist eine nothwendige Vorstellung, a priori, die allen äußern Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er ist also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung anzusehn*), und ist eine Vorstellung a priori, die nothwendiger Weise äußern Erscheinungen zum Grunde liegt.

„3) Der Raum ist kein discursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einzigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einzigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehn, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zum Grunde liege. So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z. B. daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer seien, als die dritte, niemals aus allgemeinen Begriffen von Linie und Triangel, son-

*) Hier macht sich die Unklarheit über möglich und wirklich fühlbar. Die Raumform als eine Möglichkeit hängt nicht von Objecten ab, aber als eine Wirklichkeit entwickelt sie sich durch Objecte und ist daher von ihnen abhängig. Kant vergißt, daß wir beim Wegdenken der Gegenstände aus dem Raum immer noch den Denker als einen Gegenstand darin zurücklassen. Die uns geläufige Erfahrung uns etwas aus den Augen gerückt und so den „leeren Raum", wie man sagt, vor uns zu haben, macht es uns möglich, alle Gegenstände (außer uns selbst) uns wegzudenken.

dern aus der Anschauung und zwar a priori mit apodictischer Gewißheit abgeleitet.

„4) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiednen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinsames Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht (denn alle Theile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori, und nicht Begriff." *)

Psychologen von der Erfahrungsschule erklären die Entstehung unsres Begriffs vom Raum als eine abstrahirte Vorstellung aus concreten Erfahrungen gesammelt. Diese Entstehung sagt Kuno Fischer, ist grade ein Beispiel, was eine Erklärung nicht sein sollte **). „Sie setzt voraus", sagt er, „was sie erklären sollte. Raum und Zeit sind schon vollkommen gegenwärtig in den Erfahrungen, aus welchen sie, nach der Annahme, abstrahirt werden. Es giebt keinen Eindruck, keine Wahrnehmung, keine Vorstellung, welche nicht in Raum und Zeit wäre." Sicherlich muß man von allen Abstractionen sagen, daß sie in ihren Elementen vorausgesetzt werden. Dies giebt er aber nicht zu. Nach ihm ist zwar der abstracte Begriff Mensch aus besondern Vorstellungen, Menschen, hervorgegangen; aber Raum und Zeit sind nicht Räumen und Zeiten entsprungen, sie gehen diesen Besonderheiten vorher. „Es ist unmöglich, Raum und Zeit aus unsern Wahrnehmungen zu deduciren, einfach darum, weil unsre Wahrnehmungen nur durch Raum und Zeit möglich sind."

*) Kritik der reinen Vernunft. Rosenkranz Ausg. S. 34, nach den späteren Ausgaben angeführt. Vergl. Ueberweg: Grundriß der Gesch. der Phil. III, S. 172. Er zeigt im vierten Satze, daß Unendlichkeit nur aus Reflexion dem möglichen Raume beigelegt werde, da der wirkliche Raum immer eine endliche Vorstellung sei.

**) Kuno Fischer, Kant's Leben und die Grundlage seiner Lehre 1860, S. 128. Vergl. seinen Commentar S. 36.

Das Trügerische in dem Beweise läßt sich kurz und überzeugend an einem Beispiel zeigen. Er würde z. B. zugeben, daß Erfahrung nicht a priori ist. Wenn sie überhaupt einen Sinn hat, ist sie a posteriori. Man wende seinen Beweis auf sie an. „Erfahrung läßt sich nicht von Außen ableiten. Es ist unmöglich, Empfindungen und Wahrnehmungen aus der Erfahrung zu deduciren, denn sie setzen sie alle voraus; in jeder einzelnen Erfahrung liegt die Erfahrung zum Grunde, welche die Möglichkeit der einzelnen bestimmt."

Kant würde wahrscheinlich antworten: „Nein, es giebt eine apriorische Bedingung, welche die Erfahrung möglich macht, aber keine apriorische Erfahrung". Darauf könnte man erwidern, der Raum möge ebenfalls seine apriorische Bedingung in der Natur der Organisation des Geistes haben, aber diese Bedingung sei nicht selbst Raum; und Raum müsse sich daher als das Product zweier Coefficienten entwickeln, einerseits des Organismus, andrerseits des Mediums, und beide zusammen die Erfahrung ausmachen. Wenn wir den Gegenstand von der Zweideutigkeit der Formen der Möglichkeit befreien, so finden wir, daß Raum und Zeit nach Kant's eignen Prinzipien nicht a priori, nicht von der Erfahrung unabhängig, noch ihr vorhergehend sind; daß also diese Stütze der kritischen Philosophie auf Triebsand ruht. Und dennoch hat Kant's Beweisführung die Beistimmung seiner Landsleute so vollkommen gefesselt, daß fast alle Philosophen ohne Ausnahme sie anerkannt haben; während man in England oder Frankreich selten einen Philosophen findet, der sie nicht verwirft. Für die Deutschen*) ist die Entdeckung der wahren Natur des Raums und der Zeit als apriorischen Bedingungen der Erfahrung nicht zweifelhaft, was auch sonst in Kant's System dem Zweifel unterworfen sein mag.

Viel Verwirrung entsteht aus dem Mangel bestimmter Definitionen. Manchmal bedeutet Raum so viel als Ort, manchmal

---

*) Raum und Zeit fallen bekanntlich bei Hegel in die Natur-, nicht in die Geistesphilosophie; und das ganze Kantische Schema und die Englischen Probleme verlieren ihre Bedeutung. D. Ue.

Ausdehnung, manchmal Aeußerlichkeit. Der Ort, oder was Objecte enthält, ist offenbar aus der Erfahrung abstrahirt. Ausdehnung hat ebenfalls ihren Ursprung in der Erfahrung. Aber die bloße Aeußerlichkeit, welche all unsern sinnlichen Erfahrungen zum Grunde liegen und in jeder Auffassung von Ort und Ausdehnung inbegriffen sein soll, ist ein Element, welches im Selbstbewußtsein liegt. Das Ich kann nicht seiner selbst bewußt sein, ohne in demselben Act sich ebenfalls seines Nichtichs bewußt zu sein. Alles was nicht Ich ist, ist außer dem Ich. So treten die Innen- und die Außenwelt gleichzeitig auf.

Wenn wir das Bewußtsein so ansehn und nicht durch die Genesis der Psyche die ursprünglichen Bedingungen auffinden wollen, welche dem Auftauchen des Selbstes vorhergehn, so können wir uns mit Kant einverstanden erklären, daß der Raum, d. h. die Aeußerlichkeit eine primitive und allgemeine Form des Bewußtseins hinsichtlich des Nichtich ist; und daß Zeit eine primitive Form des Ich oder der Innerlichkeit ist. Wird Raum mit Nichtich und Zeit mit Veränderung identificirt, so können wir sie auffassen als die primitiven Bedingungen aller objectiven Vorstellung und aller subjectiven Modifizirung; und als solche primitive Bedingungen können wir sie virtualiter a priori nennen.

Aber indem wir so Kant's Apriorisches retten, zerstören wir dadurch, daß wir es auf eine andere Grundlage übertragen, sein System gänzlich. Er macht den Raum zur Form der äußern Sinne (nicht zu einer Bedingung des Selbstbewußtseins) und die Zeit zur Form des innern Sinnes (nicht zur Bedingung alles Bewußtseins). In der „Kritik" bezeichnet er uns diese zwei Arten der Sinne nicht genauer, in der Anthropologie*) hingegen spricht er sich bestimmter aus. Er versteht darunter Folgendes. „Sinnlichkeit als ein Erkenntnißvermögen enthält zwei Elemente: die Sinne und die Einbildung. Das erste ist das Vermögen der Anschauung, wenn die Gegenstände gegenwärtig sind, das zweite, wenn sie abwesend sind. Die Sinne

---

*) § 13 S. 153 2c.

theilen sich jedoch wieder in äußern und innern Sinn. Der erste ist der, in dem der Körper durch körperliche Dinge afficirt wird; der zweite der, in welchem er durch den Geist afficirt wird. Und dieser letztere muß wieder von der Empfindung von Lust und Schmerz unterschieden werden, welche man den innersten Sinn nennen kann." Die körperlichen Sinne theilen sich in die Lebenssinne (sensus vagus) und in die organischen Sinne (sensus fixus) d. h. „die fünf Sinne" und „Eingeweide-Empfindungen", wie die neuern Schriftsteller sich ausdrücken. Kant geht die fünf Sinne durch und erklärt ihren Antheil an der Wahrnehmung äußrer Gegenstände und ihre innern Beziehungen. Dann handelt er von dem innern Sinne. „Er ist nicht die reine Apperception, ein Bewußtsein davon, was der Mensch thut, denn dies gehört dem Denkvermögen an, sondern davon, was der Mensch leidet, sofern er von seinem eignen Gedankenspiel afficirt wird .... Es giebt nur Einen innern Sinn, denn der Mensch fühlt sich innerlich nicht durch verschiedne Organe."

In Wahrheit können wir überhaupt nur mittelst einer nachlässigen Metapher vom innern Sinn reden; und der Versuch, ihn den äußern Sinnen entgegen zu setzen, führt zu endloser Verwirrung. In der Kritik erklärt Kant, daß die innern Vorstellungen lediglich darum, weil sie dem Gemüth ohne Spontaneität gegeben sind, unter die sinnliche Empfindung klassificirt werden, welche er vorher als Receptivität unterschieden hatte. Die chaotische Natur seiner Eintheilung thut sich bei jedem Schritt hervor. So muß er gestehn, daß nur drei von seinen fünf äußern Sinnen hervorstechend objectiv sind; die beiden andern (Geschmack und Geruch) sind mehr subjectiv, als objectiv und beziehn sich vielmehr auf die Empfindung, als auf die Erkenntniß. Und wieder heißt es, wo er vom Gehörssinne spricht: „Die Formen der Gegenstände werden durch ihn nicht gegeben, und articulirte Töne sind an sich keine Gegenstände, sondern nur innre Empfindung". Er giebt ferner zu, daß alle äußern Sinne Vorstellungen geben, welche innerlich werden, wenn die Intensitinität der Eindrücke gesteigert wird. Da er aber den innern Sinn immer definirt als das Bewußtsein von dem, was im Innern vorgeht

(und an einer Stelle*) als die besondre Form, unter welcher die Anschauung der innern Veränderungen möglich ist), so ist es aus seinen eignen Worten klar, daß es incorrect ist zu sagen, Raum sei eine Form der Sinnlichkeit. Er ist keine Form der Sinnlichkeit im Allgemeinen, selbst nicht der äußern Sinne; denn wir haben zahllose Empfindungen von Außen, welche keine Raumbeziehungen haben, bisweilen nicht einmal die Aeußerlichkeit, die allem Nicht-Ich zukommt; und anders als bloße Aeußerlichkeit läßt sich correcter Weise der Raum gar nicht der Sinnlichkeit zuschreiben; denn obgleich es eine Bedingung giebt, unter welcher alle Anschauung von Objecten möglich ist, so ist doch diese Bedingung selbst nicht der Raum, sondern Raum ist die Abstraction von all unsern concreten Erfahrungen der Aeußerlichkeit. Wir müssen also sagen, die Sinnlichkeit hat zwei Richtungen, eine nach außen, die andre nach innen; eine die sich auf Objecte, die andre, die sich auf Empfindungen bezieht; eine auf das Nichtich, die andre auf das Ich.

Aber es ist eben so klar aus Kant's Prinzipien, daß die Richtung der Sinnlichkeit nicht durch einen besondern Sinn, noch durch eine aprioriſche Form, sondern durch die Natur und Intensivität der Empfindung bestimmt wird. Es giebt keinen äußern Sinn mit besondrer Richtung auf das Nichtich, keine Form des Sinnes, welche die Richtung nach Außen bestimmt und selbst Raum ist. Manche Sinneneindrücke, welche durch die äußern Sinne erlangt werden, haben gar keine Raumbeziehungen und hören sogar, wenn sie intensiv werden, auf, Aeußerlichkeit zu haben, und werden innre Empfindungen; andrerseits erlangen auch innre Empfindungen Aeußerlichkeit und sind „Gegenstände" des Bewußtseins wegen der Neigung zum Hervortreten (zum Projectiren), welche alle Wahrnehmung charakterisirt. Denn wir müssen uns nicht irreführen lassen durch die Schnelligkeit, womit Sinneneindrücke nach außen projectirt, im Körper oder entfernt vom Körper localisirt werden; dies ist nicht reiner Sinneneindruck selbst, sondern ein Act des Urtheilens; und Kant,

*) Kritik, transcend. Aesthetik § 2, S. 62.

der die vorzugsweise receptive Natur der sinnlichen Empfindung behauptete, hätte die Thatsache nicht übersehn sollen, daß die Projection nach außen eines innerlich empfundenen Sinnenausdrucks ein Act ist, welcher der Aufnahme des Eindrucks erst nachfolgt. Ob dies ein Act der Empfindung oder des Urtheilens sei, könnte eine Frage der Terminologie sein; aber daß er der Aufnahme des Sinneneindrucks erst nachfolgt, mußte genügen, zu beweisen, daß er keine fertige Form oder ursprüngliche Bedingung der Empfindung oder Sinnlichkeit sein konnte.

Eine tiefer gehende Psychologie würde Kant gezeigt haben, daß nicht Raum und Zeit die ursprünglichen Bedingungen des Unterschiedes, sondern daß das Prinzip des Unterschiedes die ursprüngliche Bedingung von Raum und Zeit ist. Keins von beiden tritt vor der Unterscheidung zwischen Ich und Nichtich auf. Aber selbst aus seinen eignen Gründen müssen wir es verwerfen, daß er den Raum dem äußern und die Zeit dem innern Sinne beilegt. Die bloße Aeußerlichkeit oder Veräußerung von Sinneneindrücken ist das Product mannigfaltiger Erfahrungen; wir sehen dies an der Schwierigkeit, welche es den kleinen Kindern macht, ihre Sinneneindrücke zu localisiren; nur durch die logische Gaukelei, ein Resultat an die Stelle eines Prinzips hinüber zu setzen, wird sie als der Erfahrung vorangehend dargestellt. Ebenso werden die Elemente des Unterschiedes, welche im Sinneneindruck gegeben sind, und aus denen Quantität und Zahl abstrahirt werden, aus Factoren in Resultate umgesetzt und die Kategorien als ursprüngliche Bedingungen dargestellt. Die Vorstellung des Raums gründet sich ursprünglich auf der unbestimmten Empfindung der Aeußerlichkeit und diese wieder ist nur eine Projection (ein Hinauswerfen) der ursprünglichen Empfindung des Unterschieds oder der Sonderung vom Ich aus; und daß eine solche Vorstellung rein subjectiv ist und weder ein Object, noch eine Qualität von Objecten ausdrückt, muß man wohl zugeben. Und doch können wir die Idealität des Raumes zugeben, wie wir die Idealität der Algebra zugeben, ohne in Abrede zu stellen, daß Objecte, außer dem Bewußtsein, positive Qualitäten haben, welche im Bewußtsein durch die Elemente des Unterschiedes,

aus denen der Raum construirt wird, dargestellt werden; grade wie wir zugeben, daß Objecte an sich Beziehungen haben mögen, die nur in der Erscheinung numerisch sind, und aus denen wir die Algebra construiren.

Kant giebt bekanntlich den objectiven Bestand von Raum und Zeit zu, obgleich sie nur subjective Formen sind. Er läßt ihnen empirische Realität; behauptet aber, sie fänden keinerlei Anwendung auf die Dinge an sich. Hier geht er über seine selbstgezognen Grenzen hinaus. Nach ihm sollen die Dinge an sich gänzlich außer dem Bereich der Erkenntniß sein, und dennoch bringt er sie gradezu in ihr Bereich, wenn er versichert, was ihnen nicht zukommt. Wenn wir die Noumena gar nicht kennen, so können wir auch nicht wissen, daß ihnen Raum und Zeit nicht zukommt. Die Noumena mögen in diesen und vielen andern Punkten ganz wie die Phänomena sein. Ja, ehe wir ihnen irgend etwas absprechen lassen, müssen wir einen strengen Beweis verlangen. Welchen Beweis giebt Kant? Nur, weil Raum und Zeit für Erscheinungen gelten, müssen sie nicht für Noumena gelten. Non constat. Warum nicht für beide? Phänomena sind die Noumena, wie sie sich im Bewußtsein darstellen; warum sollen wir annehmen, daß innerhalb und außerhalb des Bewußtseins mehr als ein formeller Unterschied Statt findet? oder wie sollen wir's beweisen?

Hier kommen wir noch einmal auf seinen alten Satz zurück, weil Raum und Zeit fertige Formen sind, die nur dem Geiste zukommen, so können sie dem nicht zukommen, was nicht Geist ist. Es ist die Wiederholung seiner Grundhypothese von apriorischen Formen, einer Hypothese, die seine Landsleute ohne Widerrede angenommen haben, die aber Alles gegen sich hat. Ja der Prozeß selbst, wodurch er die Formen entdecken will, ist eine baare Unmöglichkeit. Um das zu enthüllen, was in unsern empirischen Anschauungen a priori ist, werden wir angewiesen, jedes empirische Element, alles, was der Sinnlichkeit angehört, auszuscheiden; aber dies sind wir nicht im Stande zu thun — es heißt so viel, als uns aufzufordern, über unsern eignen Schatten zu springen. Um die Elemente auszusondern, welche die Sinnlichkeit hergegeben,

müssen wir erst wissen, welches die Elemente sind, die nicht von der Sinnlichkeit herstammen. Wir müssen die apriorischen Elemente kennen, ehe wir sie isoliren können. Das einzige Kriterium, welches uns dargeboten wird, ist das unbrauchbare der Nothwendigkeit und Allgemeinheit; als ob eine sinnliche Empfindung nicht eben so nothwendig wäre, als ein Axiom, wenn nur ihre Bedingungen festgehalten werden!

Ich behaupte, der Versuch, das Objective vom Subjectiven, die aposteriorischen von den apriorischen Elementen im Bewußtsein zu unterscheiden, ist schlechterdings chimärisch. Ich brauche hier den Ausdruck objectiv für: was in der sinnlichen Empfindung gegeben ist; dies ist eine der Kantischen Bedeutungen und so viel als aposteriorisches Element. Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Elementen gilt für die große That der kritischen Philosophie. Die Lehre von der Beschränktheit der Erkenntniß, die seit Protagoras' Zeit der Speculation nie ganz abhanden gekommen war, nahm durch Kant eine Bestimmtheit und eine Wirksamkeit an, wodurch das Denken einen gewaltigen Anstoß bekam. Dennoch lag von vorn herein ein Fehlgriff in seinem Unternehmen, die Elemente eines untrennbaren Actes zu sondern. Es war etwas andres anzunehmen, daß in der Function nothwendig zwei Coefficienten seien, und daß diese isolirt und besonders erforscht werden könnten. Es war etwas andres zu sagen: Hier ist ein Organismus mit seiner angebornen Bildung und mit seinen Fähigkeiten, die von ihr abhängen, und sie muß nothwendig die Formen bestimmen, unter denen er von äußern Wirkungen afficirt wird, so daß alle Erfahrung aus subjectiven und objectiven Bedingungen zusammengesetzt sein wird; und etwas andres zu sagen: Hier ist das rein apriorische Element in jeder Erfahrung, die Form, welche der Geist der äußerlich gegebenen Materie aufdrückt. Das erste war ein fast unvermeidlicher Schluß; das zweite eine Fiction. Wenn die Psychologie irgend etwas beweisen kann, so ist es die absolute Unmöglichkeit für uns, die objectiven von den subjectiven Elementen zu unterscheiden. Zuerst würde der Versuch nur möglich sein, wenn wir irgendwie und irgendwo den Gedanken von seinem Inhalt

befreien könnten: wenn wir in der Empfindung den Gegenstand absondern könnten, wie er ist wenn ohne alle Beziehung auf die Sinnlichkeit, oder wenn wir das Subject als reines Subject erreichen könnten. Könnten wir dies ein einziges Mal thun, so hätten wir eine Grundlage für die Untersuchung. Der Chemiker, der die Existenz einer Säure durch ihre Reaction in Einem Falle entdeckt hat, kann sie durch dieselbe in andern Fällen ebenfalls entdecken. Da er Erfahrung von Säuren und Alkalien hat als getrennt von einander, so kann er sie scheiden, wenn er sie in einem Salz verbunden findet, oder er kann sie verbinden, wenn er sie geschieden findet. Seine Analyse und Synthese sind möglich, weil er anderswo die Natur jedes Elementes besonders kennen gelernt. Aber mit den objectiven und subjectiven Elementen des Gedankens läßt sich solche Analyse und Synthese nicht vornehmen. Keins von ihnen findet sich jemals für sich allein. Reiner Gedanke und reine Materie sind unbekannte Größen und durch keine Gleichung zu erreichen. Der Gedanke ist nothwendig und überall Subject-Object; die Materie ist nothwendig und für uns alle Object-Subject. Das Denken wird nur unter geeigneten Bedingungen ins Dasein gerufen; und in dem objectiven Reiz sind Object und Subject zusammengegangen, wie Säure und Base im Salz.*) Wenn ich sage, die Lichtempfindung ist ein Zusammengesetztes aus objectiven Schwingungen und Netzhaut-Empfänglichkeit, so bediene ich mich einer Sprache, die verständlich ist und meinem Zweck entspricht; aber ich darf mir nicht einbilden, das äußere Object, welches ich Schwingung nenne, sei das Ding an sich, das reine Object außer aller Beziehung zur Sinnlichkeit; und eben so wenig, die Netzhaut-Empfänglichkeit sei reines Subject ohne alle Schwingung. Kant selbst würde mir versichern, die Schwingungen wären eben so subjectiv, als die Empfänglichkeit. Ja, wenn wir sehen, daß er die Möglichkeit einer Erkenntniß des reinen Gegenstandes, des

*) „Der menschliche Geist ist als getrennter Geist nicht der göttliche und lebt von der Erregung, die er empfängt, um das Empfangene selbstthätig in sein Eigenthum zu verwandeln." — Trendelenburg, Log. Unters. I. 135.

Dinges an sich gar nicht zuließ, so war es eine gewaltsame Logik zu schließen, daß er im Denken diesen unerkennbaren Gegenstand von dem ihn erkennenden Subject trennen könne. Und wenn wir uns innerhalb des Kreises der Erscheinungen halten und nur die apriorischen und aposteriorischen Elemente der Erfahrung suchen, und nur sagen, dies Element ist und dies ist nicht durch Erfahrung gegeben, so übersehen wir das Nämliche — wir geben vor zu trennen, was sich uns nie als trennbar darbietet. Ja, man braucht nur ein wenig auf die Thatsachen der Psychologie zu achten, um zu erkennen, daß grade das Gegentheil von Kants Behauptung anzunehmen ist: Die apriorischen Prinzipien, die nach ihm der Erfahrung vorangehn sollen, werden als organisirte Erfahrungen erkannt. Alles in Kant's Sinne „wirklich apriorische kann nicht a posteriori erkannt werden." Und doch brauchen wir nur einen Blick in Kant's Schriften zu werfen, um gewahr zu werden, daß all seine apriorischen Prinzipien a posteriori entdeckt und bewiesen werden. Was würde sein Causalitätsprinzip sein, gäbe es keine aposteriorische Erfahrung der Veränderung? Woher die Quantität, gäbe es keine großen Gegenstände? Ist nicht selbst das Ich nach ihm eine empirische Vorstellung?

Uebersehen wir nun noch einmal die Darstellung der verschiedenen Grundirrthümer des Kantischen Systems. Wir haben nur sie hervorgehoben, theils weil mit ihnen das System fällt, theils weil grade sie von den deutschen Kritikern vernachlässigt werden.

Wir haben gesehn, daß sein Kriterium, auf das er sich fortdauernd beruft, gar keins ist. Die Nothwendigkeit und Allgemeinheit eines Urtheils kann seinen apriorischen Charakter, seine Unabhängigkeit von der Erfahrung nicht feststellen, wenn wir unter Erfahrung mehr, als einfache sinnliche Eindrücke und mehr, als die individuelle Erfahrung eines Einzelnen verstehn — wenn wir darunter Alles verstehn, was durch das Menschengeschlecht entwickelt und organisirt und in der Wissenschaft verzeichnet worden ist. Unsre Gründe, aus denen wir Kants Behauptung verneinten, waren, daß alle identischen Sätze noth-

wendig und allgemein wahr sind, mögen sie Axiome oder sinnliche Erfahrungen von unzweifelhaft aposteriorischem Charakter sein; andrerseits sind keine andern Sätze, als identische, wahr. Ferner, da nach Kants eignem Beweise diese apriorischen Principien nirgends anders, als in der Erfahrung Anwendung finden, da sie nur in Bezug auf Erscheinungen wahr sind, zeigten wir, daß ihre Existenz, welche der Erfahrung vorangehn und unabhängig von ihr sein soll (von ihr, die etwas anders sein soll, als die schon organisirte Erfahrung des Menschengeschlechts) unhaltbar ist. Und weil Kant die Bedeutung des Ausdrucks a priori aus dem ex causis zu dem ante experientiam verkehrt, und die Thatsache übersieht, daß die organisirte Erfahrung uns in den Stand setzt, ex causis vorherzusehn, was die individuelle Erfahrung noch nicht erkannt hat, darum hat seine Darstellung einen plausibeln Schein, wenn er sagt, wir finden Urtheile in uns, welche wir nie hätten erfahren können. Sein durchgehender Irrthum ist die Annahme des scholastischen Unterschiedes zwischen Materie und Form, als ob die logisch Trennbaren reell trennbar, unabhängige Existenzen zu einander hinzuzufügen wären. Und aus diesem augenscheinlichen Unsinn suchte er sich durch die Annahme jenes andern scholastischen Unterschiedes von möglicher Existenz zu retten.

Wir prüften dann seine Hypothese der geistigen Formen, und entdeckten dies Dilemma: entweder sind die Formen Raum und Zeit und die Kategorien fertige wirkliche Formen, die vor aller Erfahrung existiren; oder sie sind nur mögliche Formen, die ideell in den Bedingungen existiren, aus denen die Erfahrung sie entwickeln wird. Im erstern Falle sind sie a priori — dann aber dasselbe, wie angeborne Ideen, die er verwarf. Im zweiten Fall sind sie a posteriori — als Functionen der Bedingungen und der Erfahrung. Der erstere Fall ist widersprechend und absurd; der zweite widerspricht seinem System, ist aber rationell.

Wir untersuchten dann seine Lehre von Raum und Zeit als bloß subjectiven Formen, die keine entsprechenden objectiven Beziehungen hätten, und fanden Grund zu schließen, daß sie in

allen Punkten mangelhaft sei. Sie bewies weder, daß Raum und Zeit apriorische Prinzipien, noch daß sie Formen der Sinnlichkeit sind; eben so wenig den wesentlichen Punkt, daß Raum und Zeit keine Abstractionen aus der concreten Erfahrung mit Objecten sind.

Dann wurde gezeigt, daß Kant's Versuch, die objectiven von den subjectiven Elementen zu isoliren chimärisch sei, und daß er selbst seine apriorischen Prinzipien immer aus aposteriorischem Material herleitete; wie jeder andre nahm er seine Begriffe von Ursachen aus seiner Erfahrung von Wirkungen. Nachdem er diese Herleitung vollzogen, verwandelte er sein Posterius in ein Prius und stellte den Wagen vor das Pferd.

Ich kann mich nicht enthalten hier ein bezeichnendes Beispiel dieser Täuschung anzuführen, welche in seiner Metaphysik eine große Rolle spielt. Des Menschen aufrechte Stellung hat zu allen Zeiten die Biologen beschäftigt und die Philosophen oft interessirt. Man hat sich gestritten, ob der Mensch die aufrechte Stellung seiner Vernunft oder seine Vernunft seiner aufrechten Stellung verdanke. Ein Italienischer Anatom des vorigen Jahrhunderts, Moscati, schrieb eine Abhandlung, um den ersteren Satz zu beweisen, indem er zeigte, daß für ein bloßes Thier die aufrechte Stellung ein Nachtheil sei. Kant kritisirte sein Werk mit großem Lobe und argumentirte, weil der Mensch für die Gesellschaft bestimmt sei und seine Vernunft ihn lehre, daß für die Gesellschaft die aufrechte Stellung die passendste sein, darum überwände er seine thierische Neigung und ginge aufrecht!

Mangel an Raum erlaubt mir nicht, andre Punkte in Kants System zu berühren, obgleich seine Stellung zum Idealismus und die Widersprüche, die in seinem Begriff der Freiheit als eines Dinges an sich liegen, uns mit Nutzen eine Zeit lang beschäftigen könnten. Stritte man sich nicht über alle Punkte seines Systems, so könnte man sich wundern über die große Meinungsverschiedenheit hinsichtlich seines Idealismus. Ich selbst hege keinen Zweifel, daß Kant es mit seiner Verwerfung des Idealismus aufrichtig meinte.*)

*) Siehe Anhang zu den Prolegomena III. 303.

Welchen Sinn hätten auch seine wiederholten Erklärungen, daß Dinge an sich unerkennbar wären, wenn er nicht glaubte, daß sie existirten? Welche Bedeutung hat sein Apparat der Erkenntniß, wenn er uns nicht Erscheinungen von Dingen vorführt, die anders sind, als sie erscheinen? Beim Zusammenfassen der Transscendentalen Aesthetik bemerkt er, „Dinge, die wir anschauen, sind nicht an sich dieselben, wie unsre Vorstellungen von ihnen, und ihre Verhältnisse an sich sind nicht, wie sie uns erscheinen." Es ist wohl wahr, das Gewicht, welches er auf das subjective Element legt und die Weise, wie der Geist seine Gegenstände schafft, ist von Vielen als ein Beweis seines Idealismus gedeutet worden. Aber dabei wird vergessen, daß er nie den Unterschied übersieht zwischen den Erscheinungen, welche der Geist gestaltet und den Noumena, welche er nur fordert.

In Kuno Fischer's übrigens sorgfältiger und scharfsinniger Darstellung Kant's scheint mir am wenigsten befriedigend seine beharrliche Anstrengung, Kant's Idealismus zu beweisen. Ob die kritische Philosophie sich zum Idealismus oder für widerlegt bekennen muß, ist etwas andres, als ob Kant dies selbst erkannte Da Fischer sich überzeugt hat, daß der Idealismus das logische Ergebniß des Systems ist, so glaubt er auch, Kant habe sich zu nichts anderm bekennen können. „Alle Gegenstände irgend welcher Erfahrung sind Erscheinungen. Alle Erscheinungen sind nichts anders, als Vorstellungen in uns; sie können ebenso wenig Dinge an sich sein, als Dinge an sich Erscheinungen sein können Dies ist die streng idealistische Lehre der Kantischen Philosophie."*) Die Antwort ist einfach. Alle Objecte sind Erscheinungen, aber die Bedingungen möglicher Erfahrung schließen sowohl eine erkannte, als eine erkennende Existenz ein; die erkannte Existenz ist die Erscheinung und dies Phänomenon ist nur die erkannte Seite des Noumenons, welches unerkanut ist. Aber wir dürfen uns nicht damit aufhalten, Kant's Consequenz zu vertheidigen besonders da Mahaffy dies so gelehrt gethan und so befriedigend Schopenhauer's angebliche Entdeckung einer Unterdrückung der

*) Kuno Fischer. Commentar. S. 172.

idealistischen Lehre, die in der ersten Ausgabe der Kritik enthalten gewesen, beseitigt hat. Mit Recht oder mit Unrecht, genug Kant blieb bei der Existenz einer Welt jenseits der Welt der Erscheinungen. Das Ding an sich, das objective Noumenon, könnte, so sagte er, von uns nicht erkannt werden, weil es nothwendig eine Erscheinung würde, indem es erkannt würde. Aber es existirte doch, und seine Existenz sei ein nothwendiges Postulat. Wir wüßten nur, daß es sei, nicht was es sei*) Der Idealist könnte ihm vielleicht mit Recht antworten, dies Noumenon sei nur eine ausgelassene Kategorie, ein Postulat des Verstandes und als solches nicht minder subjectiv, als Raum, Zeit, Ursach und Wirkung. Und wiederum, wenn Kant versucht, zwischen Erscheinung und Schein zu unterscheiden, so daß das Phänomenon (das Erscheinende) eine objective Ursache habe, so könnte der Idealist antworten: aber du hast ja gezeigt, daß die Causalität selbst eine subjective Kategorie ist.

Ich muß hier diese nothwendig unvollkommne Darstellung des größten neuern Metaphysikers schließen, und beim Schluß kann ich meine Achtung vor seiner Größe nicht besser ausdrücken, als daß ich dem angehenden Philosophen eine sorgfältige und aufmerksame Lesung und Wiederholung der Kritik, der Prolegomena und der Anfangsgründe der Naturwissenschaft empfehle, nicht als Quellen, aus denen sich etwas lernen ließe, sondern als Beispiele metaphysischer Kraft. Ich habe oben die kritische Philosophie mit der französischen Revolution verglichen,

---

*) Mansel macht folgenden Einwand: „Wenn Kant erklärt, die Objecte unsrer Anschauung sind nicht wie sie uns erscheinen, so fällt er in das entgegengesetzte Extrem von dem, was er bekämpft; der Kritiker wird ein Dogmatiker in der Verneinung. Um diesen Schluß anzuerkennen, müssen wir vorher die Dinge, wie sie sind, mit den Dingen, wie sie scheinen, verglichen haben; und diese Vergleichung ist nach der Hypothese unmöglich, wir können nur sagen, daß wir nicht im Stande sind, zu bestimmen, ob sie übereinstimmen oder nicht."

Proleg. Logica p. 82. Aber Kant ist gerechtfertigt, wenn man einmal den Satz zugiebt, daß wir nothwendig die Bedingungen unsrer Sinnlichkeit mit dem äußern Reiz vermischen; so weit das Subject ein Factor ist, so weit muß es auch ein Modificirer sein.

beide hätten Vieles zerstört, was wohl nie wieder hergestellt würde, aber kein solides Resultat gegründet. Feudale Institutionen sind verschwunden; der feurige Glaube an eine Republik als politische Panacee ist trotz bittrer Erfahrung und wiederholten Fehlschlagens lebendig geblieben. Ebenso sind scholastische Ueberlieferungen verschwunden; die Philosophie lebt nicht länger von Beweisen des Daseins Gottes und dergleichen Kunststücken; aber der feurige Glaube an die methaphysische Methode als ein Mittel zur Erklärung des Universums ist, trotz unaufhörlichen Fehlschlagens, lebendig geblieben. Die Republikaner unsrer Tage geben zu, daß die Gironde unfähig und der Convent ein Fehlgriff war; aber ihr Glaube an die Republik ist durch kein Mißlingen zu ertödten. Die Metaphysiker geben zu, daß Kant's System unvollkommen, Fichte's verfehlt und Hegel's eine Katastrophe ist; aber ihr Glaube an die Deutsche Philosophie ist nicht zu verlöschen, und hierin sind sie alle Nachfolger Kant's. Obgleich nun, wie es mir scheint, Kant sich in seiner Methode irrte und in seinen Resultaten fehlgriff, so war dies der Fehler der Metaphysik, nicht die Schwäche der Metaphysikers; und wenn ich daher einsehe, daß metaphysische Probleme aufgeworfen werden müssen, wäre es auch nur, damit wir ihre Unlösbarkeit einsehen, so sind seine Schriften wegen ihrer mächtigen Beweisführung und anregenden Dialektik lesenswerth.

Zehnte Epoche.

Die Philosophie nimmt noch einmal absolutes Wissen in Anspruch.

Erstes Kapitel.

Fichte.

1. Fichte's Leben.

Johann Gottlieb Fichte wurde den 19. Mai 1762 zu Rammenau, einem Dorfe zwischen Bischofswerda und Pulsnitz in der Oberlausitz, geboren.*) Seine Kindheit, aus der mehrere rührende Anekdoten erzählt werden, zeigte außerordentliche intellectuelle Fähigkeit und große sittliche Kraft. Er war ein früh reifes Kind, und lange ehe er für die Schule alt genug war, lernte er manches von seinem Vater, Lesen, Gesangbuchverse und Sprichwörter. Damit verband der Alte etwas Anziehendes, nämlich Geschichten aus seinen früheren Wanderungen in Sachsen und Franken. Diesen hörte der kleine Johann mit unermüdlichem Eifer zu, und wahrscheinlich erfüllten sie ihn mit der Sehnsucht, die ihn zu Wandrungen durch die Felder führte, zum Verlassen seiner Gespielen und zum Umherstreifen, wo er die Einsamkeit genießen konnte. Der blasse, nachdenkliche Knabe fühlt sich in der Einsamkeit wohl. Stundenlang steht er da, starrt in die weite Ferne, oder sehnt sich melancholisch in den stillen Himmel, der ihn überwölbt. Die Sonne geht unter, und trübsinnig kehrt der Knabe in der Dämmrung heim. Dies thut er so anhaltend, daß die Nachbarn es gewahr werden, darüber reden und später, als er ein berühmter Mann wurde, plötzlich mit Genugthuung wieder darauf, zurückkamen und sich wohl erinnerten, sie hätten immer gesagt, es wäre etwas Besonderes mit dem Knaben.

*) Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel von seinem Sohn. 2 Bände. 1836.

Fichte machte so reißend schnelle Fortschritte, daß er bald mit dem Amte betraut wurde, die Familiengebete abzulesen, und sein Vater hegte die Hoffnung, es zu erleben, daß er Pfarrer würde.

Candidat war er geworden; da starb sein Beschützer und mit ihm alle Hoffnung auf eine Pfarrstelle. Seine Aussichten waren äußerst düster; eine Hauslehrerstelle in der Schweiz half ihm aus der Noth. Bald darauf wurde er mit Lavater und einigen andern Autoren bekannt; und faßte eine Neigung zu einer Nichte Klopstock's, die fürs Leben war.

Er war ein eigenthümlicher Lehrer. Die Aeltern seines Zöglings begriffen zwar seine Pläne nicht ganz und billigten das nicht, was sie davon begriffen, waren aber doch von Bewundrung für seinen sittlichen Charakter so eingenommen und hegten eine solche Hochachtung vor ihm, daß sie ihr Betragen gegen ihre Kinder seinem Urtheil unterwarfen; aber Fichte's Plan scheint uns ganz ohne Gleichen in der Geschichte solcher Verhältnisse zu sein. Er hielt ein Tagebuch, das er ihnen wöchentlich vorlegte, und worin er die Fehler ihres Betragens bemerkt hatte, deren sie sich schuldig gemacht. Dies weiht uns in das Geheimniß von Fichte's wahrem und festem Charakter ein, wie nur irgend etwas andres, was wir von ihm wissen. In diesem Boden, konnte man erwarten, würden die Lehren der Sittlichkeit wachsen, die seinen Namen später berühmt machten. Aber diese häusliche Censur sollte nur zwei Jahre dauern, und daß sie so lange dauerte, beweist eben die Hochachtung, die er genoß. Aber sie war lästig, ja unerträglich und endete in gegenseitiger Unzufriedenheit. So mußte er sich nach einem andern Lebensunterhalt umsehn. Er ging nach Leipzig, wo er Privatstunden im Griechischen und in der Philosophie gab. Hier wurde er mit Kant's Schriften bekannt — ein bedeutendes Ereigniß für ihn. Man höre, wie er sich darüber ausspricht:

„Ich habe die letzten vier oder fünf Monate in Leipzig das glücklichste Leben geführt. Ich kam hier an mit einem Kopf voll großer Pläne, die alle nach einander wie Seifenblasen zerplatzten, ohne mir auch nur den Schaum zurückzulassen. Zuerst

bekümmerte mich dies ein wenig, und halb in Verzweiflung that ich einen Schritt, den ich längst hätte thun sollen. Da ich nicht ändern konnte, was außer mir war, so beschloß ich mein Innres zu ändern. Ich warf mich in die Philosophie — die Kantische — und hier fand ich das wahre Gegengift gegen all' meine Uebel und Freude genug obendrein. Der Einfluß, den diese Philosophie, besonders der ethische Theil (der jedoch ohne vorhergängiges Studium der Kritik der reinen Vernunft nicht zu verstehn ist) auf mein ganzes Gedankensystem gemacht hat, die Revolution, die sie in meinem Geiste hervorgebracht, ist unbeschreiblich. Ihnen ganz besonders verdanke ich die Erklärung, daß ich jetzt von ganzem Herzen an die Freiheit des Willens glaube und einsehe, daß nur unter dieser Voraussetzung Pflicht, Tugend und Sittlichkeit ein Dasein haben können. Aus der entgegengesetzten Annahme der Nothwendigkeit aller menschlichen Handlungen müssen die nachtheiligsten Folgen für die Gesellschaft fließen, und sie mag wirklich theilweise die Quelle der Sittenverderbniß der höhern Klassen sein, von der wir so viel hören. Sollte irgend jemand sie annehmen und tugendhaft bleiben, so müssen wir die Ursache seiner Unbescholtenheit anderswo als in der Unschädlichkeit der Lehre suchen. Bei vielen ist sie der Mangel logischer Consequenz in ihren Handlungen.

„Ich bin ferner vollkommen überzeugt, daß dies Leben nicht das Reich des Genusses, sondern der Arbeit und Anstrengung ist, und daß jede Freude uns nur gewährt wird, um uns zu weitrer Anstrengung zu kräftigen, daß keineswegs die Handhabung unsers eignen Schicksals, sondern nur unsre Selbst-Bildung von uns verlangt wird. Ich kümmre mich daher gar nicht um die Außendinge; ich suche nicht zu scheinen, sondern zu s e i n. Und dem verdanke ich vielleicht die tiefe Ruhe, die ich genieße; jedoch paßt meine äußre Stellung ganz gut zu einer solchen Gemüthsverfassung. Ich bin keines Menschen Herr und keines Menschen Sklave. Aussichten habe ich keine; denn die hiesige Kirchenverfassung sagt mir nicht zu, und, die Wahrheit zu sagen, die des Volks ebenfalls nicht. So lang' ich meine jetzige Unabhängigkeit behaupten kann, werde ichs gewiß thun.

Ich habe eine Zeitlang an einer erläuternden Abkürzung der Kritik der Urtheilskraft gearbeitet, aber ich fürchte, ich werde in einem sehr unreifen Zustande vors Publikum treten müssen, um nicht von hundert zugestutzten Veröffentlichungen überholt zu werden. Wird das Kind je in die Welt gesetzt, so send' ichs Ihnen zu."*)

Wegen seiner Bewundrung für Kant ging er, nach verschiednen mislungnen Versuchen zu etwas zu kommen, nach Königsberg. Statt eines Empfehlungsbriefs legte Fichte Kant ein Werk vor, das er in 8 Tagen geschrieben hatte und welches den Titel führte: Eine Kritik aller Offenbarung. Kant erkannte sogleich seines Gleichen und nahm ihn mit Wärme auf. Kant war jedoch wohl berühmt, aber weder reich, noch von Einfluß. Fichte's Angelegenheiten waren verzweifelt. Wir haben darüber in den Fragmenten eines Tagebuchs, welches er damals hielt, Auskunft von ihm selber:

„Den 28. August. Gestern begann ich meine Kritik durchzusehn. Beim Nachdenken kam ich auf einige vortreffliche Gedanken, die mich überzeugten, daß mein Werk oberflächlich ist. Ich suchte meine Untersuchung heute auszuführen, aber meine Phantasie leitete mich auf solche Abwege, daß ich zu nichts kam. Ich habe meine Baarschaft überschlagen und finde, daß ich grade genug habe, um 14 Tage zu existiren. Allerdings ist dies nicht das erste Mal in meinem Leben, daß ich mich in solcher Verlegenheit befunden habe; da war ich aber in meiner Heimath; und je älter man wird, desto zarter wird das Ehrgefühl, desto härter die Noth empfunden . . . . Ich habe keinen Entschluß fassen können. Sicherlich werde ich mit Borowsky, bei dem Kant mich eingeführt hat, nicht davon sprechen. Wenn ich es irgend jemand sage, so soll es Kant selbst sein.

„Den 1. Sept. Ich habe meinen Entschluß gefaßt; ich muß mich Kant mittheilen. Selbst eine Hauslehrerstelle, so ungern ich sie auch annehme, bietet sich nicht dar; während auf der andern Seite die Ungewißheit, in der ich mich befinde, mich

---

*) Es wurde nie gedruckt, wahrscheinlich, weil er, wie er hier vermuthet, überholt wurde.

am Arbeiten hindert. Ich muß zurück nach Hause. Vielleicht kann ich von Kant die kleine Summe borgen, die zu meiner Reise nöthig ist. Ich ging deswegen heute zu ihm; aber der Muth versagte mir; ich beschloß ihm zu schreiben.

„Den 2. Sept. Ich habe meinen Brief an Kant beendigt und abgeschickt.

„Den 3. Sept. Erhielt eine Einladung zum Mittagsessen von Kant. Er empfing mich mit seiner gewöhnlichen Herzlichkeit, theilte mir aber mit, daß er durchaus nicht im Stande sei, in den nächsten 14 Tagen meiner Bitte nachzukommen. Welch eine liebenswürdige Offenheit!

„Ich habe die letzte Zeit nichts gethan; werde mich aber an die Arbeit machen, und das Uebrige der Vorsehung anheimstellen.

„Den 6. Sept. Bei Kant zu Tische. Er schlug mir vor, das Manuscript meiner Kritik dem Buchhändler Hartung zu verkaufen. „Es ist vortrefflich geschrieben", sagte er, als ich ihm mittheilte, ich wolle es umschreiben. Ist das wahr? Es ist Kant, der es sagt.

„Den 12. Sept. Ich wollte heute arbeiten, war es aber nicht im Stande. Wie wird dies enden? Was wird in acht Tagen aus mir werden? Dann wird mein letztes Geld verzehrt sein."

Diese Auszüge wird man nicht ohne Rührung lesen; sie zeichnen ein merkwürdiges Bild aus dem Leben unsers Philosophen, einem Leben, welches nicht viel besser, als ein unaufhörlicher energischer Kampf war.

Die Kritik wurde anonym veröffentlicht und gewann einen ungeheuren Beifall, zum Theil ohne Zweifel, weil sie allgemein für ein Werk von Kant selbst gehalten wurde. Der Ruf, welchen Fichte erlangte, als seine Autorschaft bekannt wurde, diente dazu, Fichte den Lehrstuhl der Philosophie zu Jena zu verschaffen. Das Anerbieten wurde ihm gegen Ende des Jahres 1793 gemacht.

Jena war damals die leitende Universität in Deutschland, und Fichte konnte sich der Hoffnung hingeben, daß er endlich

eine sichre Stellung hatte, in welcher er ruhig seine wissenschaftlichen Gesichtspunkte entwickeln konnte. Aber sein Schicksal war das eines Kämpfers. Selbst hier in Jena machte und fand er bald Opposition. Seine Bemühungen, den Studenten ein höheres sittliches Gefühl einzuflößen, seine eifrige Bemühung um ihre bessere Bildung, trug ihm nur die Anklage ein, er suche die religiöse Verfassung seines Vaterlandes zu untergraben und seine speculativen Ansichten zogen ihm die Anklage des Atheismus zu.

Atheismus ist eine schwere Anklage, und dennoch, wie leichtfertig wird sie erhoben! Die Geschichte des Denkens ist voll von Beispielen dieses Leichtsinns; und dennoch war kaum jemals eine Anklage grundloser, als die gegen Fichte, dessen System nur nach der oberflächlichsten Auffassung atheistisch war. Dennoch wurde das Geschrei erhoben, und er hatte dagegen zu kämpfen. Man sagt, die Regierung würde sehr gern die Veröffentlichung des Werkes übersehen haben, welches dies Geschrei veranlaßte; hätte nur Fichte sich zu irgend einer erläuternden Abänderung verstehen wollen; aber er wollte nichts davon hören, nahm seine Entlassung, und fand bald nachher ein Asyl in Preußen. Eine Zeitlang war er dann Professor in Erlangen, nachher in Berlin. Aus seiner Laufbahn in Berlin will ich hier eine Begebenheit hervorheben, die seinen Charakter bezeichnet.

Die Studenten versammelten sich in Haufen, um ihren Lieblingsprofessor zu hören, der an dem Tage über die Pflicht lesen sollte, die Pflicht, dessen ideale Größe seine leidenschaftliche Beredtsamkeit ihnen enthüllt hatte. Fichte erschien, ruhig und bescheiden. Er las mit seiner gewöhnlichen würdevollen Ruhe, erhob sich zu feurigen Ausbrüchen der Beredtsamkeit, ließ sich aber von derselben bewundernswürdigen Strenge der Logik, wie bisher beherrschen. Er führte ihnen den gegenwärtigen Zustand der Angelegenheiten vor. Hierbei wurde er nun noch lebhafter. Trommelgerassel von außen übertönte häufig seine Stimme, und gab ihm einen neuen Aufschwung. Er deutete auf die blutenden Wunden seines Vaterlandes hin, erwärmte sich zum Haß gegen

die Unterdrücker, und prägte es einem Jeden als Pflicht ein, dem Vaterlande seinen Arm zu leihen.

„Diese Vorlesungen“, rief er aus, „werden unterbrochen werden bis zum Ende des Feldzugs. Wir werden sie wieder aufnehmen in einem freien Vaterlande, oder bei dem Versuch sterben, seine Freiheit wieder zu gewinnen!“ Laute Rufe der Zustimmung erfüllten die Halle und ein Sturm des Beifalls antwortete dem Trommelwirbel von draußen; jedes deutsche Herz der Versammelten war bewegt wie von dem Ton einer Schlacht-Trompete. Fichte stieg vom Katheder herunter, ging durch das Gedränge und stellte sich selbst ins Glied der Freiwilligen, die zur Armee abgingen. Dies war der Anfang des merkwürdigen Feldzugs von 1813.

Ein Jahr darauf war er nicht mehr; er fiel nicht durch eine französische Kugel, sondern durch das Fieber, welches er bei der Pflege seines geliebten Weibes davon trug, als sie selbst ein Opfer ihrer Pflege unbekannter Verwundeter geworden war. Am 28. Januar 1814 in einem Alter von 52 Jahren, starb der edle Fichte.

Es giebt wenig Charaktere, die mehr Bewundrung einflößen. „Wir müssen Alle den ruhigen, kolossalen, diamantreinen Geist bewundern, der aufrecht und klar wie ein Cato Major unter entarteten Menschen dasteht; welcher der Lehrer der Stoa hätte sein können, der über Schönheit und Tugend in den Hainen der Akademie hätte reden können! ein Verstand, so stark, eine Seele, so ruhig, so erhaben, so gediegen und beharrlich, hat seit Luther's Zeiten sich nicht in philosophische Erörterung eingelassen. Denn dieser Mann erhebt sich vor uns unter Widerspruch und Debatte, wie ein Granitgebirge aus Wolken und Winden. Der beste Spott, den es gab, war schon gegen ihn versucht worden, wollte aber nicht verfangen. Was war der Witz von tausend Witzbolden gegen ihn? Das Geschrei von tausend Dohlen bei ihrem Angriff auf jenen alten Granitfelsen; von seiner Höhe gesehen, erschienen sie auf ihren Schwingen halb zu ihm herauf kaum so groß, wie Käfer, und ihr Gekrächze war selten hörbar. Fichte's Ansichten mögen wahr oder falsch sein;

aber sein Charakter als ein Denker kann nur von denen gering geachtet werden, die ihn schlecht kennen; und als ein Mann, bewährt in That und Leiden, im Leben und im Tode, steht er in gleichem Range mit einer Klasse von Männern, die nur in bessern Zeiten, als in den unsrigen häufig waren." *)

2. Von Kant zu Fichte.

Obgleich die logische Folge von Kant's Alles zertrümmernder Kritik das Aufgeben aller metaphysischen Speculation und die Beschränkung der Forschung auf die sinnliche Welt der Erfahrung gewesen sein würde; so erhielt doch seine unselige Zustimmung zu der alten Täuschung einer apriorischen Quelle der Erkenntniß, die der Zeit noch vorangehe urd höhere Gültigkeit habe, als die Quellen, aus denen sie entspringt, die phantastischen Auswege in eine übersinnliche Welt noch offen und führte die Speculation in Versuchung, wiederholt eine Philosophie irgendwo in dem trüben Jenseits zu gründen. Die Erfahrung blieb in Verachtung, ihre Methoden außer Acht. Selbsterforschung galt für das einzige rationelle Verfahren. Das Mysterium der Dinge wurde in der Entwirrung logischer Knoten gesucht.

Reinhold begann mit der Vervollkommnung Kant's. Er fand in Kant eine einleuchtende Erklärung unsrer Vorstellungen, aber eine sehr dunkle unsers Vermögens, wodurch sie hervorgebracht werden. Die alte metaphysische Vorliebe für ein einziges Prinzip, aus dem alle Erscheinungen abzuleiten wären, verleitete ihn, dies Prinzip in einem Vorstellungsvermögen zu suchen. Dies war ein leichter Uebergang zu dem Idealismus von Siegmund Beck und Fichte. Beck zeigte, daß Kant's Prinzipien einen Nachweis des Verbindungsgliedes zwischen Object und Subject — mit andern Worten, eine Antwort auf die alte Frage erforderten: Wie kann die Materie auf den Geist wirken? und bewies leicht, daß sie nicht beantwortet würde, daß im Gegentheil die einzige Methode dieser Frage gegenüber sei, ihre Berechtigung in Abrede

*) Carlyle.

zu stellen, zu erklären, es gäbe kein Verbindungsglied und sei auch keins nöthig. Die Annahme eines Objects, das nicht selbst das Product des Subjects — einer Materie, die nicht eine Erscheinung des Geistes wäre — sei illusorisch. Nach Beck war Kant's Realismus ein Verrath am kritischen Standpunkt, ein Rückfall in die alte dogmatische Denkweise oder, wie Jacobi es ausdrückt, „Ohne die Annahme eines Dinges an sich können wir in das kritische System nicht hineingelangen, und mit dieser Annahme können wir nicht drin bleiben."*) Beck schloß, das Object müsse nur als ein Product der Bedingungen der Vorstellung angenommen werden.

Der Skepticismus von Schulze und Maimon haben in dem dogmatischen Theil des Kantischen Systems Verwüstung angerichtet; Jacobi's Forderung der Oberherrschaft des Glaubens und seines Werkzeugs der intellectuellen Anschauung fand eifrige Zustimmung. Wie Kant die Sinnlichkeit ein Vermögen sein ließ, wodurch wir von dieser Seite afficirt werden, so ließ Jacobi die Vernunft ein Vermögen sein, wodurch wir von der supernaturalen Seite afficirt würden.

Verbinde diese verschiednen Richtungen; und die Genesis des Fichtischen Systems springt in die Augen. Ich kann sie hier nicht ins Einzelne verfolgen; Kuno Fischer's vortreffliches Werk widmet ihr 200 Seiten; und auf sie und Michelet's Geschichte muß ich verweisen.**) Von all' diesen nachkantischen Versuchen möchte man mit Hegel***) sagen: „Heutiges Tags ist man nun über die Kantische Philosophie hinausgekommen und jeder will weiter sein. Weiter sein ist jedoch ein doppeltes, ein Vorwärts- und ein Rückwärts-weiter. Viele unsrer philosophischen Bestrebungen sind bei Lichte besehen nichts Anders als das Verfahren der alten Metaphysik, ein unkritisches Dahindenken, so wie es eben Jedem gegeben ist."

---

*) Jacobi Werke II. 304.

**) Kuno Fischer Gesch. der neuern Phil. B. V. Fichte und seine Vorgänger 1868. Michelet Gesch. der letzten Systeme, 1837. B. I.

***) Encyklopädie § 41. S. 87.

Nur die, welche kostbare Zeit darauf verschwendet haben, aus den Werken dieser und der nächstfolgenden Zeit etwas Vernünftiges zu entnehmen, können die furchtbare Bedeutung verstehen, die in Hegel's Sarkasmus über das Weiterrückwärtsgehen, welches überall sichtbar wird, liegt. Ich führe nur ein Beispiel und zwar ein hervorstechendes an. Bardili ist wohl einer von den bedeutendsten Vorgängern Fichte's; und doch bringt er Folgendes ganz naiv als eine große Entdeckung vor: Jeder muß als ein unumgängliches Postulat zugeben, daß Alles was wirklich ist vorher möglich gewesen sein muß. Dennoch hat jeder den Begriff der Wirklichkeit eher, als den der Möglichkeit, den er nachher zu erklären versucht. Aber selbst diese Wirklichkeit würde ihm nicht bekannt sein, wäre ihr nicht ein sinnlicher Reiz voraufgegangen. Nun liegt auf der Hand, daß die Möglichkeit, welche allemal bei jeder Wirklichkeit vorausgesetzt wird, in der Natur des Denkens gesucht werden muß. Daher ist etwas im Menschen, welches virtuell das erste, aber in der Ordnung des Bewußtseins das letzte ist, und doch beidem, sowohl dem Begriff, als dem Reiz, in der Ordnung des Daseins vorangeht. Dieses Erste, dieses Bestimmende, ein bloßes Nichts zu nennen, würde heißen, die Wirklichkeit selbst ein Nichts zu nennen, da die Wirklichkeit nicht sein könnte, wenn ihr die Möglichkeit nicht vorherginge. Daraus folgt der Schluß: der Gedanke ist der Grund von Allem. Kennte der Mensch die Möglichkeit von Allem, so würde er von Allem den Grund wissen; und wenn er den Grund wüßte, würde er zugleich alles in und unter der Nothwendigkeit wissen, durch welche und unter welcher es dieses Ding ist: mit andern Worten, er würde das Ding an sich erkennen. Während also der subjective Prozeß Sinnenreiz, Wirklichkeit, Möglichkeit ist, so ist der objective Prozeß Möglichkeit, Wirklichkeit, Sinnenreiz. Was das Letzte zu sein scheint, ist in Wirklichkeit das Erste."*)

---

*) Bardili's und Reinhold's Briefwechsel über das Wesen der Philosophie. München 1804 Seite 24—6. Michelet giebt zwar eine gute Darstellung von Bardili's Logik, scheint aber dies letztere Werk nicht zu kennen, dessen Hauptinteresse vielleicht aus dem edelmüthigen

Es ist überflüssig, diese Speculation zu kritisiren. Es genügt auf sie und auf die naive Vorführung „des Trugschlusses der Möglichkeit," welcher in der deutschen Philosophie fortdauernd wieder erscheint, aufmerksam gemacht zu haben.

Kant's Darstellung der Idealität des Raums und der Zeit und der Unerkennbarkeit des Dings an sich, führte leicht zu einer gänzlichen Verneinung aller Wirklichkeit, welche nicht eine Veräußerung des Bewußtseins wäre. Wenn Raum und Zeit nur Vorstellungen sind, dann sind, wie Jacobi bemerkte, die Gegenstände in Raum und Zeit ebenfalls nur Vorstellungen. Unsere äußern Anschauungen beziehen sich auf Gegenstände im Raum; der Raum ist aber in uns, was also im Raum ist, kann daher nicht außer uns sein. Der dauernde Gegenstand äußrer Anschauung ist die Materie; Kant erklärt aber die Materie für eine bloße Erscheinung, „für das Bewegliche im Raume." Mit einem Wort die Gegenstände, die nach dem gesunden Menschenverstand außer uns sind, werden nach Kant aus sinnlichen Modificationen und den Formen der reinen Vernunft hergestellt. Wir sind es, die die Welt schaffen. Dies fand Jacobi in Kant. Maimon deutete eben dahin; und Fichte's „grenzenlose Bewunderung" von Maimon ist bekannt.

Wir können daher begreifen, wie Fichte fortdauernd sein System mit dem Kantischen für identisch erklären konnte, obgleich es auf einem andern Wege erreicht, und in einer andern Form ausgedrückt sei. Es war seine Auslegung Kant's. Aber da Kant selbst diese Auslegung entschieden zurückwies,*) und da man ihm wenigstens zutrauen kann, daß er das beste Recht hatte, zu versichern, was seine Meinung wäre und was sie nicht wäre, so werden wir wohl am Besten thun, uns bei seiner Entscheidung

---

Eifer entspringt, welcher den wahrheitsliebenden Reinhold beseelt und ihn bewegt, sich für einen Schüler seines jüngeren Nebenbuhlers zu erklären. Philosophen sind selten geneigt, so ihr eignes System aufzugeben und das eines Zeitgenossen anzunehmen.

*) Eine Zurückweisung, welche Fichte in einem Briefe an Reinhold zu dem Sarkasmus reizte: „Kant sei ein Dreiviertelskopf und der heilige Geist hätte in der Kritik wahrer aus Kant gesprochen, als das Individuum Kant wohl gedacht."

zu beruhigen, selbst wenn wir der Meinung sein sollten, daß Fichte's Auslegung consequenter aus den Kantischen Prinzipien folge. Ich habe schon die Meinung ausgesprochen, daß Kant kein Idealist war. Wenn man ihm sein Postulat als Dings an sich vorwerfen kann, so kann man einen ähnlichen Vorwurf gegen Fichte's Postulat des Anstoßes richten, von dem wir bald hören werden. Kuno Fischer, der sein Möglichstes thut, um Kant's Idealismus zu beweisen, sucht zu zeigen, das Fichte's „intellectuelle Anschauung" weiter nichts sei, als Kant's „reine Apperception" (Gesch. V. 478); und so dunkel ist die Kritik, daß es Einem schwer wird zu sagen, was wirklich Kant's Ansicht sei. Aber ich kann nicht zugeben, daß Kant „das reine Ich für die Bedingung alles Bewußtseins gehalten, für die Bedingung der ganzen Summe der Erfahrung und daß folglich das Ich die Quelle sei, aus welcher das Universum deducirt werden müsse." In diesem Beweise scheint mir Fischer, indem er Jacobi, Fichte, Hegel und Andern folgt, Kant's Standpunkt falsch darzustellen durch die Nichtbeachtung der Verwechslung von Einer Bedingung mit der Bedingung. Daß das Ich eine von den Bedingungen des Bewußtseins ist, und Eine, welche ihm seine besondre Form aufdrückt, indem es dem Mannigfaltigen der Sinnlichkeit Einheit giebt, hat kein Realist jemals bezweifelt; daß es hingegen die einzige Bedingung sei, behaupten nur die Idealisten. Neben der Bedingung des Ich's, nahm Kant noch eine andre Bedingung des Nicht-Ich's an, neben dem Ich, das Ding an sich. Auch wird diese Behauptung nicht zweifelhaft gemacht durch den Wink, den Kant in der ersten Ausgabe fallen läßt, das Ding an sich, welches allen Erscheinungen zum Grunde läge, möge ein und dieselbe denkende Substanz mit dem Ich sein — es ist eine Möglichkeit, die man nicht leugnen kann, schon darum, „weil wir von dem Ding an sich nichts wissen, und also nicht sagen können, worin das Ich von ihm verschieden sei —" und selbst wenn die Identität behauptet wird, ist sie nur eine Behauptung des Monismus, nicht des Idealismus.

Wir müssen uns jedoch jetzt zu Fichte's eignen Ansichten

wenden. Diese werden in einer abstracten und abschreckenden Schreibart in der Wissenschaftslehre und in einer rhetorisch populären in seiner „Bestimmung des Menschen" auseinandergesetzt. Ich werde aus Beiden entlehnen, ohne jedoch wörtlich dem Text zu folgen.

Vorläufig müssen wir den Gebrauch, und den zweideutigen Gebrauch bemerken, den Fichte und die meisten seiner Nachfolger von dem Ausdruck: „Setzen" machen. Ins Englische wird es gewöhnlich mit dem Verbum to posit übersetzt, dies hat ein ungeschicktes Ansehn. Der Ausdruck „to pose" würde jedoch irre leiten, weil dieser Ausdruck schon seine Anwendung findet in der Bedeutung: eine Stellung annehmen, sonst würde er freilich mit andern Ausdrücken, wie suppose, propose, oppose, harmoniren. So heißt Satz im Englischen: proposition; setzen ist to pose (oder posit); Voraussetzung ist supposition. Wenn wir einen Satz bilden, sagen wir ein Prädicat von einem Subject aus; wenn aber ein Deutscher eine Idee neben einer andern setzt, so ist er im Stande zu schließen, dieses Setzen sei eine That, die eine objective Wirkuug zur Folge habe — eine Thathandlung und die Versichrung wird dadurch eine Realität. Hegel betrachtet diese Zweideutigkeit der deutschen Sprache als einen Beweis ihrer philosophischen Einsicht.

3. Fichte's System.

Es wird vorausgesetzt, daß wir äußre Gegenstände durch die Vorstellungen wahrnehmen, welche diese Gegenstände in uns erregen. Aber diese Annahme wird durch die Thatsachen unsers Bewußtseins nicht bestätigt. Was ist die fundamentale Thatsache? Daß ich eine gewisse Vorstellung in meinem Geiste habe. Dies, und nur dies, ist ursprünglich gegeben. Wenn wir diese Thatsache verlassen und nach einer Erklärung fragen, sehen wir uns genöthigt zuzugeben, entweder daß diese Vorstellung spontan von mir entwickelt worden ist, oder daß ein Nicht-Ich — etwas von mir Verschiedenes — sie in mir erregt hat.

Kant forderte die Existenz des Nicht-Ich, erklärte aber, wir wüßten nichts von ihm, und hierin folgte er Locke und der Mehrheit der Philosophen.

Ganz richtig, sagte Fichte, wir wissen nichts von ihm, wissen können wir nur, was in uns vorgeht. Nur so viel „als wir uns bewußt werden, können wir wissen; aber im Bewußtsein ist kein Object, nur eine Vorstellung gegeben. Sind wir durch die Gesetze unsrer Vernunft selbst genöthigt, vorauszusetzen, daß ein Nicht-Ich existirt? — Sind wir genöthigt, anzunehmen, daß diese Vorstellungen Bilder von etwas außer uns und unabhängig von uns sind? Wozu führt uns dieses Dilemma? Einfach dazu, daß die Annahme selbst, welche wir hier eine nothwendige Folge unsrer geistigen Verfassung genannt haben — daß dieses Nicht-Ich, welches postulirt werden muß, am Ende nichts Anders ist, als ein Postulat unsrer Vernunft, folglich ein Product des Ich. Es ist das Ich, welches so die Nothwendigkeit für ein Nicht-Ich schafft; es ist das Ich, welches so der Nothwendigkeit entsprechend das erforderte Nicht-Ich schafft. Vorstellungen und nichts als Vorstellungen sind in der ursprünglichen Thatsache des Bewußtseins gegeben. Sie sind die Producte der Thätgkeit des Ich, und nicht, wie gewöhnlich versichert wird, die Producte seiner Passivität. Die Seele ist kein passiver Spiegel, der Bilder zurückwirft. Sie ist ein actives Prinzip, welches sie erschafft. Die Seele ist keine unlebendige Receptivität, wäre sie nicht überströmend von Leben und Thätigkeit, so würde die Wahrnehmung unmöglich sein. Ein Stein wird einen andern nicht gewahr, eine Form nimmt die Flüssigkeit nicht wahr, die in sie hineingegossen wird.

Das Bewußtsein ist seinem eigensten Wesen nach Thätigkeit. Wenn es nun in seiner Thätigkeit Bilder hervorbringt, und wenn es durch die Gesetze seiner Natur genöthigt ist anzunehmen, daß diese Bilder eine Grundlage haben, was ist diese Annahme anders, als eine weitere Form der Thätigkeit der Seele? Wenn das Ich sich seiner Wandlungen bewußt ist und sich doch genöthigt sieht, sie einer äußern Ursache zuzuschreiben, was ist dieser selbe Act eine äußre Ursache anzunehmen anders, als

der reine Act des Ich? — eine weitre Verändrung im Bewußtsein?

Ihr sagt, wir können die Substanz nicht erkennen; all' unsre Erkenntniß ist auf Accidentien — auf Phänomena beschränkt. Aber ihr seht euch gezwungen, eine Substanz als die Basis dieser Accidentien anzunehmen — ein Noumenon als dasjenige, wodurch Phänomena möglich werden; und doch könnt ihr dies Noumenon nicht erkennen. Fichte antwortet: Wenn ihr es nicht erkennen könnt, so ist eure Annahme, als das bloße Product eurer Vernunft, nichts mehr noch minder, als wieder eine Form der Thätigkeit des Ich. Ihr seid es, die die Annahme macht; und Ihr nehmt an, was ihr Substanz nennt. Substanz ist nichts, als die Synthesis von Accidenzen; und es ist eine geistige Synthesis.

So gründete Fichte den Idealismus auf der Basis des Bewußtseins, welches zugestandner Maßen die Basis aller Gewißheit war; und er gründete nicht nur den Idealismus, sondern führte das Ich auf eine Thätigkeit, und alles Erkennen auf einen Act zurück.

Die Thätigkeit des Ich ist natürlich eine Annahme, aber es ist die einzige, die zur Construction einer Wissenschaft nöthig ist. Diese einmal zugegeben, so folgt die Existenz des Nichtich, als eines Products des Ich, mit Nothwendigkeit.

Jeder wird zugeben, daß A = A oder daß A eben A ist. Dies Axiom erkennt man aus der Anschauung und hier braucht es keines Beweises. Es ist der Satz der Identität. Er ist absolut wahr. Wenn wir zugeben, daß dies absolut wahr sei, so schreiben wir dem Geiste die Fähigkeit zu, absolute Wahrheit zu erkennen.

Aber mit der Aussage A ist gleich A behaupten wir die Existenz von A nicht; wir behaupten nur, wenn A existirt, dann muß es gleich A sein. Und das Axiom lehrt uns nicht, daß A existirt, sondern daß ein nothwendiges Verhältniß vorhanden ist zwischen einem gewissen Wenn und Sodann; und dies nothwendige Verhältniß wollen wir X nennen. Aber dies Verhältniß, dies X, ist nur im Ich, kommt nur aus dem Ich.

Es ist das Ich, welches in dem obigen Axiom A = A urtheilt; und es urtheilt vermittelst X.

In leichteren Worten: In jedem Urtheil, welches der Geist fällt, ist der Act des Urtheilens ein Act des Ich.

Aber da das X vollständig im Ich ist, so ist auch das A in dem Ich und durch das Ich gesetzt. Und hieran können wir sehn, daß etwas im Ich ist, welches für immer eins und dasselbe ist und das ist X. Daher die Formel: Ich bin ich oder Ich = Ich.

Hier kommen wir auf Descartes' Cogito, ergo sum als die Basis aller Gewißheit. Das Ich setzt sich selbst und ist eben vermöge dieses Sichselbstsetzens. Wenn ich sage Ich bin, so behaupte ich im Bewußtsein meine Existenz; und diese Behauptung meines Bewußtseins ist die Bedingung meiner Existenz. Das Ich ist also zur selben Zeit die Thätigkeit und das Product der der Thätigkeit; grade wie der Gedanke sowohl das Denken, die Thätigkeit, als das Product, der Gedanke ist.

„Nach dem Idealismus," sagt er, „ist die Intelligenz eine Thathandlung und absolut nichts anders; es ist sogar unrichtig, von ihr als einem Thätigen zu sprechen, denn dieser Ausdruck deutet auf ein Etwas, dem die Thätigkeit innewohnt." Hier drückt er dunkel die Wahrheit aus, daß das Erkennen eine Function ist.

Es giebt drei Fundamental-Sätze, einer absolut unbedingt, die beiden andern relativ unbedingt. Ihre logischen Beziehungen sind Thesis, Antithesis und Synthesis. (Die berühmte Trichotomie der Hegelschen Methode hat hier ihren Ursprung.*) Wir haben die Thesis, den Satz der Identität erläutert; gehn wir nun zur Antithesis, dem Satz des Widersrpuchs über.

Der Satz A = A hat seinen Gegensatz in Nicht A ist nicht = A. Die Gewißheit desselben ist nicht geringer, als die des vorhergehenden. Aber er ist sofern bedingt, daß, wenn A nicht existirte, so könnte kein Nicht A existiren. Indem wir A kennen, kennen wir nothwendig sein ihm Entgegengesetztes.

---

*) Wenn man Pythagoras und Heraklit vergißt. D. Ue.

Daher setzt das Ich nicht nur sich selbst, sondern setzt damit auch sein Nichtich sich entgegen.

Wir haben hier den Grund der fundamentalen Wahrheit: „Kein Object ohne ein Subject, kein Subject ohne ein Object". „Die Intelligenz," sagt er, „sieht sich selbst, und dies Sichselbstsehen ist direct mit allem verbunden, was zur Intelligenz gehört und in dieser Einheit des Seins und des Sehns besteht das Wesen der Intelligenz. Alles was in der Intelligenz ist, was es selbst auch sei, ist für sich, und nur so ist es Intelligenz. Ich denke diesen oder jenen Gegenstand. Was heißt das, und wie erschiene ich mir selbst in diesem Gedanken? Ich bringe gewisse Bedingungen in mir selbst hervor, wenn der Gegenstand eine bloße Erfindung ist; aber wenn die Gegenstände reell sind und ohne meine Erfindung existiren, so betrachte ich blos als Zuschauer die Hervorbringung dieser Bedingungen in mir. Sie sind in mir nur so fern ich sie betrachte; meine Betrachtung und ihr Sein sind unzertrennlich vereinigt. Ein Ding ist dies oder das; aber für wen ist es? Niemand, der die Frage versteht, wird antworten, für sich selbst; er muß eine Intelligenz hinzufügen, für welche das Ding sein soll."

Ohne Ich giebt es kein Nichtich, kein Object, keine Welt. Eine Welt an sich, eine Welt von Dingen an sich ist undenkbar; aber eine Welt als Gegenstand, als Vorstellung, als Nichtich läßt sich demonstriren. Ohne Sinnlichkeit gäbe es keine sinnlichen Gegenstände; ohne das Denken gäbe es nichts Intelligibles.

Der dritte Satz, die Synthesis, vereinigt sowohl Thesis als Antithesis mit einander und löst den Widerspruch in einer höhern Identität auf. Er heißt daher der Satz des Grundes. Das Ich setzt sich das Nichtich entgegen; aber das Nichtich setzt das Ich voraus. So setzt das Ich sich selbst als einen Widerspruch, oder, was dasselbe ist, setzt sich als die Einheit von Entgegengesetzten. Aber die Einheit von Entgegengesetzten in einem Subject ist widersprechend. Das Ich ist also gesetzt als ein Widerspruch. Es ist dieser Widerspruch vermöge seiner Natur. (Hier finden wir Hegel's Standpunkt.) Aber jeder Widerspruch

verlangt eine Lösung, so wird in dem Ich eine Thathandlung gefordert, welche die beiden vorhergehenden Thathandlungen löst; und das ist die Synthesis.

Die große Wahrheit, die Fichte zu beweisen versuchte, ist die Einheit von Sein und Denken, von Existenz und Selbstbewußtsein, von Object und Subject. Und er beweist dies vermittelst des Ichs, das er wesentlich als eine Thätigkeit betrachtet.

Daher der Schluß in dem praktischen Theil seiner Philosophie, die wahre Bestimmung des Menschen wäre nicht das Denken, sondern das Handeln als verwirklichtes Denken. „Ich bin frei," sagt er, „das ist die Offenbarung des Selbstbewußtseins." — „Ich bin frei; und es ist nicht bloß meine Handlung, sondern der freie Entschluß meines Willens, der Stimme meines Gewissens zu gehorchen, welche meinen Werth entscheidet. Glänzender erhebt sich jetzt die ewige Welt vor mir; und die fundamentalen Gesetze ihrer Ordnung sind meiner geistigen Anschauung klarer offenbart. Mein Wille allein, der in den dunkeln Tiefen meiner Seele verborgen liegt, ist das erste Glied in einer Kette von Folgerungen, die sich durch das unsichtbare Reich des Geistes erstreckt, wie in dieser irdischen Welt die Handlung selbst, eine gewisse Bewegung, welche sich der Materie mittheilt, das erste Glied in einer materiellen Kette von Ursach und Wirkung ist, welche das ganze System umschließt. Der Wille ist die wirkende Ursache, das lebendige Prinzip der geistigen Welt, wie die Bewegung das Prinzip der sinnlichen Welt ist. Ich stehe zwischen den zwei Welten, der einen sichtbaren, in welcher die Handlung allein gilt und die Absicht nichts ausmacht; der andern, einer unsichtbaren und unbegreiflichen, die nur von dem Willen bethätigt wird. In diesen beiden Welten bin ich eine wirksame Kraft. Das göttliche Leben, wie der endliche Geist es allein begreifen kann, ist selbstgestaltender, selbstvorstellender Wille, für das sterbliche Auge in unendlich viele sinnliche Formen gekleidet, welches mich und das ganze unermeßliche Universum durchströmt — hier durch meine Adern und Muskeln, dort in den Baum, die Blume, das Gras seine Ueberfülle ergießt. Die

todte schwere Masse unthätiger Materie, welche die Natur nur erfüllte, ist verschwunden und an ihrer Stelle strömt herbei klare ewige Fluth des Lebens und der Kraft aus ihrer unendlichen Quelle.

„Der ewige Wille ist der Schöpfer der Welt, wie der Schöpfer der endlichen Vernunft. Die die Welt aus einer Masse unthätiger Materie, die immer träge und leblos bleiben muß, wie ein Gefäß, von Menschenhänden geschaffen haben wollen, kennen weder die Welt, noch ihn. Die unendliche Vernunft existirt nur in sich selbst, die endliche in ihr; in unsern Geistern allein hat er eine Welt geschaffen oder wenigstens das, wodurch sie sich uns entfaltet. In seinem Lichte erblicken wir das Licht und Alles was es uns enthüllt. Erhabner lebender Wille, den keine Worte nennen, kein Begriff fassen kann! wohl darf ich meine Gedanken zu dir erheben, denn nur in dir kann ich denken! In dir, dem Unbegreiflichen, wird mir meine eigne Existenz und die der Welt begreiflich; alle Probleme des Daseins sind gelöst und es herrscht die vollkommenste Harmonie! Ich verhülle mein Angesicht vor dir und lege meinen Finger auf die Lippen!"

Dies sind die Grundzüge des Fichtischen Idealismus. Wie begegnet er nun den Einwänden, welche sich natürlich gegen eine solche Lehre erheben? Ehe wir hierauf antworten, bemerken wir, daß diese Vergötterung der Persönlichkeit zugleich das natürlichste Product eines solchen Geistes, wie Fichte's, war, und dem Zeitgeist am meisten zusagte, der sie hervorbrachte. Seine Lehre war eine Eingebung des feurigen und erhabnen Geistes, welcher das Herz Deutschlands aufregte, und aus dem Feldzug von 1813 eine Epoche in der Geschichte machte. In Deutschland fehlte es damals an energischem Willen. Es hatte Armeen unter erfahrnen Generälen, aber unter ihnen war kaum Einer neben dem stürmischen Blücher, der einen festen Willen hatte. Die Deutschen wurden einmal über das andre geschlagen. Endlich wurden sie aufgestachelt, eine Reihe von Demüthigungen hatte dies bewirkt, sie erhoben sich fürs Vaterland, und in ihren Reihen stand Fichte, der sie sowohl durch That als Lehre zu überzeugen suchte, daß im Willen die Göttlichkeit des Menschen läge.

Die Frage war, welches ist das Verhältniß von Object und Subject? und Fichte's Lösung: Object und Subject sind identisch. Aus dieser Behauptung folgte nun, da Object und Subject, Nicht-Ich und Ich in der Erkenntniß gegeben, und der Unterschied zwischen ihnen nach allgemeiner Voraussetzung reell war, so mußte dieser Unterschied auf eine oder die andre Art entstehn: Entweder mußte das Ich das Nicht-Ich setzen, und zwar mit Willen und Bewußtsein (in welchem Falle die Menschheit nie annehmen konnte, daß der Unterschied ein realer sei); oder das Ich mußte das Nicht-Ich entstehen lassen und dies mit Nothwendigkeit und unbewußt thun.

Wie löst Fichte das Problem? Er nimmt an, daß die Existenz des Ichs selbst durch das Nicht-Ich bestimmt ist, und zwar so: Zu sein und Sich bewußt sein, ist dasselbe. Das Sein des Ichs hängt von seinem Bewußtsein ab. Aber seiner selbst bewußt sein, heißt zu gleicher Zeit, des Nicht-Ichs bewußt zu sein; die gegenseitige Beziehungen des Selbst und Nicht-Selbst sind in demselben Act des Selbstbewußtseins gegeben. Aber wie kommt es, daß wir dem Nicht-Ich Realität zuschreiben? Grade wie wir sie dem Ich zuschreiben; nämlich durch einen Act des Selbstbewußtseins. Das Nicht-Ich ist in ihm als eine Realität gegeben, und daher können wir nicht annehmen, daß es nur Schein sei.

Hier zeigt sichs, wie alle Witzeleien gegen den Idealismus zu Boden fallen. Diese Spötter bilden sich ein, wenn es heißt, die Welt sei durch das Ich hervorgebracht, so müsse diese Welt für einen Schein gehalten werden. Nun glaubte aber niemals irgend Jemand, daß die äußern Objecte keine Realität hätten; der einzig mögliche Zweifel ist, ob sie eine Realität unabhängig vom Geiste haben.

Im Selbstbewußtsein haben wir eine zweifache Thatsache die Thatsache des Ichs und des Nicht-Ichs, die unauflöslich in Einem gegeben sind. Wir schließen daher, das Selbstbewußtsein, das Ich, sei theils selbst bestimmt, theils durch das Nicht-Ich bestimmt. Nehmen wir an, die ganze Realität des Ichs (nämlich in seiner Identität von Subject und Object) werde durch die

Zahl 10 dargestellt. Das Ich, indem es sich fünf seiner Theile bewußt ist, oder, um mit Fichte zu sprechen, fünf Theile **setzt**, setzt durch den nämlichen Act **negativ** fünf Theile in sich. Aber wie kann das Ich eine Negation in sich setzen? Es thut dies durch den Act des Selbstbewußtseins selbst; in dem Acte, fünf von den zehn auszusondern, werden die übrigen fünf passiv zurückgelassen. Die Negation ist also die Passivität des Ichs. Dies scheint zu dem Widerspruch zu führen, das Ich, welches als Thätigkeit definirt worden war, sei zugleich activ und passiv. Die Lösung dieser Schwierigkeit ist, daß es die Activität ist, welche die Passivität bestimmt, und so umgekehrt. Nehmen wir die absolute Realität als eine Sphäre an, so ist sie vollständig in dem Ich und hat eine gewisse Quantität. Jede Quantität, die geringer als diese Totalität ist, wird nothwendig Negation, Passivität sein. Damit eine geringere Quantität mit der Totalität verglichen, und ihr so entgegen gesetzt werde, ist es nothwendig, daß eine Beziehung zwischen ihnen sei, und diese liegt in der Idee der Theilbarkeit. In der absoluten Totalität als solcher, giebt es keine Theile; aber diese Totalität kann mit Theilen verglichen, und von ihnen unterschieden werden. Passivität ist daher eine bestimmte Quantität Activität, eine Quantität, die mit der Totalität verglichen wird. In Rücksicht des Ichs als des absoluten, ist das Ich als das endliche passiv; im Verhältniß des endlichen Ich zu dem Nicht-Ich ist das Ich activ und das Nicht-Ich passiv. Und so sind Activität und Passivität gegenseitig bestimmt.

Das Ergebniß aus dieser und vielen andern Entwicklungen ist die Hypothese, daß die Menschen Recht haben, den Objecten eine reelle Existenz zuzuschreiben; daß sie sich aber irren, wenn sie annehmen, das Object sei vom Subject unabhängig; es ist identisch mit ihm. Der Glaube des gemeinen Menschenverstandes ist daher vollkommen richtig. Erst wenn wir uns über diesen Glauben erheben und philosophiren wollen, gehen wir irre. Alle Philosophen haben geirrt, nicht in der Annahme der **Realität** der Gegenstände, sondern in der Annahme der Realität zweier unterschiedner, von einander getrennter Existenzen, Materie und

Geist; während wir gesehen haben, daß es nur Eine Existenz giebt, welche die beiden Seiten, Object und Subject darbietet.

Und diese Unterscheidung ist nicht unbedeutend. Bei der Annahme des Dualismus giebt es keine Rettung vor dem Skepticismus. Wenn wir glauben, daß Dinge an sich existiren, daß die Materie, unabhängig vom Geist, d. h. an sich existirt, dann, sagt die Philosophie, sind wir verurtheilt, nur eine Erkenntniß von Erscheinungen für möglich zu erklären. Die Dinge an sich selbst können wir nie erkennen, nur ihre Einwirkungen auf uns. Unsre Erkenntniß ist beschränkt und kann nie die absolute Wahrheit erfassen.

Wenn hingegen der Idealismus angenommen wird, so wird der allgemeine Glaube der Menschheit nicht nur geachtet, sondern auch bestätigt; denn dieser Glaube ist, daß wir die Dinge selbst erkennen, und daß die Dinge, die wir erkennen, existiren. Der Dualist zwingt uns zuzugeben, daß wir die Dinge selbst nicht zu erkennen vermögen und daß unser Glaube an ihre Existenz nur ein Postulat unsrer Vernunft und nicht unmittelbar in den Thatsachen des Bewußtseins gegeben ist. Der Idealist hingegen gewährt uns eine unmittelbare Erkenntniß der Dinge selbst, eröffnet uns also das Reich der absoluten Wahrheit. Er weicht nur darin von uns ab, daß er sagt, diese Dinge, welche wir unmittelbar erkennen, sind ein Theil unser selbst; und eben weil wir und sie untrennbar vereint sind, ist unmittelbare Erkenntniß möglich.

„Aber," sagt der Realismus, „ich weiß daß die Gegenstände völlig unabhängig von mir sind. Ich habe sie nicht erschaffen. Ich finde sie außer mir vor. Das beweist, wenn ich einen Baum angesehn habe und mich wegwende oder die Augen schließe, so ist das Bild des Baumes vernichtet, aber der Baum selbst bleibt."

„Nein," antwortet der Idealismus, „der Baum bleibt nicht; denn der Baum ist nur eine Erscheinung, eine Sammlung von Erscheinungen, eine Wahrnehmung, und alle Wahrnehmungen sind subjectiv. Du nimmst an, daß Jeder zugeben muß, unsre Wahrnehmungen seien von ihren Gegenständen verschieden. Aber sind sie verschieden? Das ist eben die Frage;

und du nimmst es an. Seien wir vorsichtig. Was ist ein Gegenstand? z. B. ein Baum? sage mir, was lehrt dich dein Bewußtsein? laß mich die Thatsache, die ganze Thatsache und keinen Schluß daraus hören. Ist nicht der Gegenstand (Baum) ein und derselbe mit Deiner Wahrnehmung (Baum)? ist nicht der Baum ein bloßer Name für deine Wahrnehmung? sagt dir nicht dein Bewußtsein deutlich, daß Form, Farbe, Festigkeit, Duft des Baums in dir Affectionen deines Subjects sind?"

„Richtig," erwidert der Realismus, „aber obgleich sie in mir sind, so werden sie von etwas außer mir verursacht. Das sagt mir das Bewußtsein deutlich genug."

„Thut es das? Ich sage dir, das Bewußtsein hat nicht die Macht. Es kann dir von seinen eignen Verändrungen berichten; es kann nicht aus sich heraus, und dir irgend etwas über das sagen, was seine Veränderung bewirkt."

„Aber, ich werde unwiderstehlich gezwungen zu glauben," sagt der Realismus, „daß es Dinge giebt, welche außer mir existiren; und dieser Glaube ist wahr, weil er unwiderstehlich ist."

„Halt, du gehst zu schnell!" erwidert der Idealismus, „dein Glaube ist nicht, wofür du ihn ausgiebst. Du siehst dich nicht unwiderstehlich genöthigt, zu glauben, daß Dinge existiren, welche allen Erscheinungen zum Grunde liegen, und immer unerkannt bleiben müssen. Dies ist kein instinctiver Glaube, sondern ein philosophischer Schluß. Dein Glaube ist nur, daß gewisse Dinge gefärbt, duftig, ausgedehnt, schmackhaft und fest existiren; und das thun sie. Aber du schließst, daß sie außer dir existiren? Eine vorschnelle Folgerung. Hast du nicht zugegeben, daß Farbe, Geruch, Geschmack, Ausdehnung u. s. w. nur Modificationen deines empfindenden Wesens sind; und wenn sie in dir existiren, wie können sie außer dir da sein? Das thun sie nicht; sie scheinen es zu thun nach einem Gesetz unsres Geistes, welches unsern Sinneseindrücken Objectivität giebt."

„Du magst alles Mögliche versuchen, einen Gegenstand als irgend etwas Andres aufzufassen und nicht als eine Synthese von Wahrnehmungen. Du bist es nicht im Stande. Du kannst

wohl folgern, es existire ein Substrat für alle Erscheinungen, obwohl unerkannt und unerkennbar; aber worauf gründet sich deine Folgerung? Auf die Unmöglichkeit, die Existenz von Eigenschaften, wie Ausdehnung, Farbe u. s. w. ohne eine Substanz zu begreifen, deren Eigenschaften sie sind. Diese Unmöglichkeit ist eine Erdichtung. Die Eigenschaften brauchen kein objectives Substrat, weil sie ein subjectives haben; sie sind Modificationen eines empfindenden Subjects, und die Synthesis dieser Modificationen ist das einzige Substrat, dessen sie bedürfen. Dies läßt sich noch anders beweisen. Die Eigenschaften der Gegenstände, dies wird allgemein zugegeben, sind nur Modificationen des Subjectes. Diese Eigenschaften werden nun äußern Objecten beigelegt; sie sind für ihre Existenz von dem Subject abhängig, und doch wird versichert, um ihre Existenz klar zu machen, müsse irgend eine unbekannte äußre Substanz existiren, der sie angehören. Nun ist klar, sofern diese Eigenschaften subjectiv sind, und mit ihrer Existenz von dem Subjecte abhängen, kann es keine Nothwendigkeit für ein Object, dem sie innewohnen, geben."

Fichte beantwortet das Argument des Realismus, daß irgend ein Grund oder eine Ursache für jede Sinnenempfindung sein müsse, und daß dieser Grund das sei, was wir Object nennen, mit der Frage: „Aber wie weißt du, oder wie kannst du mir beweisen, daß ein Grund nothwendig ist? Warum begnügst du dich nicht mit der Thatsache, daß etwas ist, statt vorauszusetzen, daß es durch einen fremden Ursprung geworden sein muß? Du hast dich daran gewöhnt, dir für Alles einen Grund zu denken, vergißt aber, daß der Grund selbst dein Denken ist."

Wir mögen hier die Aufmerksamkeit auf die unklare und mangelhafte Darlegung richten, welche Fichte von dem Nicht-Ich giebt, und welche, wie Hegel richtig bemerkt, ihn keineswegs über Kant's Ding an sich hinausbringt. Fichte sagt, das Nicht-Ich ist weder ein realer Grund, noch ein Ding an sich, sondern einfach ein Object, eine Vorstellung. Es ist nicht der reale Grund des Afficirtwerdens des Ichs, sonst würde es das Ding an sich sein; aber es muß als solches vorgestellt oder eingebildet werden.

Diese Vorstellung bringt das Ich nothwendig aus sich selbst hervor, es ist die productive Einbildung, welche es setzt*). Wer erkennt hierin nicht Kant wieder?

Das Ich ist wesentlich activ; es muß auf seine Activität reflectiren, und dadurch eine neue Activität hervorbringen, auf die es dann wieder reflectirt. Jede von diesen Reflectionen war eine Erhebung. Zuerst reflectirt es auf seine ursprüngliche Thätigkeit, und findet sich beschränkt. Sodann reflectirt es auf seine Empfindungen, und erhebt sich zur Anschauung; reflectirt auf seine Anschauung und bildet sich ein, was es anschaut; reflectirt auf seine Einbildung, und versteht, was es sich einbildet; reflectirt auf seine Vorstellungen, und beurtheilt, was es sich vorstellt; endlich reflectirt es auf sein Urtheilsvermögen, und erfaßt dies als die Kraft der Abstraction — als reine Subjectivität, als das Ich, welches nur durch sich selbst bestimmt wird. Aber alle diese Reflectionen und Einschränkungen rühren her von dem, was er den Anstoß nennt; woher dieser? er schweigt. Er nimmt ihn an, er deducirt ihn nicht. Hegel bemerkt daher, der Anstoß bleibt ein unerkanntes Aeußerliches, und das Ich ein Bedingtes, welches ein Andres sich gegenüber hat. So bleibt Fichte auf dem Standpunkte Kant's stehn, daß wir nämlich nur das Endliche erkennen können, das Unendliche aber außer dem Bereich unsers Denkens liegt. Was Kant „das Ding an sich" nennt ist bei Fichte der Anstoß von Außen, die Abstraction eines Andern, als das Ich, welches kein andres Geschäft hat, als daß es etwas Negatives ist**).

So stark auch Fichte's Idealismus sich von dem Berkeley'schen unterscheidet, so erblicken wir doch in seinem Postulat eines Anstoßes eine nahe Verwandtschaft mit Berkeley's Einwirkung der Gottheit. Eine weitere Aehnlichkeit liegt in dem Begriff des absoluten Ich, des höchsten Subjects, dessen Object das Universum ist. Denn trotz Allem, was Fichte geschrieben hat, und trotz der durchgehenden Zweideutigkeit seiner Sprache, ist es doch gewiß,

---

*) Grundlage der Wissenschaftslehre II, § 4.

**) Hegel, Encyclopädie, § 60, S. 124.

daß er ebenso sehr als Berkeley den widersinnigen logischen Schluß zurückwies, daß nur das individuelle Ich und seine Welt existire. Streng genommen müßte man das allerdings folgern, wenn die Basis des Bewußtseins im strengen Sinne angenommen wird. Wenn nichts existirt, als meine Gedanken, so kann kein andrer Geist, außer meinem Gedanken von ihm existiren. Den Grund, den wir für den Glauben an das Dasein andrer Geister haben, ist um gar nichts stärker, als der, den wir für den Glauben an die Existenz andrer Körper haben; aber dieser erhabne Egoismus widersteht der Vernunft zu sehr; man muß ihm daher zu entgehen suchen; aber wie? Berkeley thut dies durch die Annahme einer Gottheit und ihre Einwirkung auf unsre Geister; Fichte thut es durch die Annahme eines absoluten Ich — der reinen Form der Ichheit, welche noch nicht Individuum ist — oder des reinen Wesens der Vernunft. So ist in einem neuen Sinne der Mensch das Bild Gottes. Nur Bild, und soviel die Philosophie uns lehren kann, bestimmt, zu verschwinden, und zu seinem Urquell zurückzukehren; nur das sittliche Leben ist unsterblich; wir leben fort in unsern guten Thaten, als Individuen gehen wir zu Grunde.

Ich will hier den Mangel an Zusammenhang, den diese Lehre mit ihren Prinzipien hat, nicht hervorheben; auch diese Prinzipien nicht erörtern; es ist genug, wenn nur das System selbst verständlich dargestellt worden ist.

Fichte's Idealismus darzustellen, ist genau genommen Alles, was mein Plan erfordert; aber obwohl seine philosophischen Lehren alle darauf gegründet sind, und obgleich es die Lehre war, welche in der deutschen Philosophie Epoche machte, und ihn folglich zu einer Stelle in dieser Geschichte berechtigt, so würde ich ihm doch Unrecht thun, und meine Leser irre leiten, wenn wir nicht einen Blick auf sein System der Sittlichkeit würfen*).

---

*) Von der Wissenschaftslehre giebt es eine französische Uebersetzung von Paul Grimblot, Doctrine de la Science, und eine englische von Kröger, in Amerika veröffentlicht. „Die Bestimmung des Menschen" ist ins Französische übersetzt von Barchou de Penhoen, Destination de l'homme. Eine englische Uebersetzung hat Mrs. Percy Sinnett gegeben; sie ist empfehlenswerth. Auch „Die Bestimmung des Gelehrten" und

4. Anwendung des Fichte'schen Idealismus.

Das Ich ist wesentlich Thätigkeit, folglich frei. Aber diese freie Thätigkeit würde sich im Unendlichen verlieren, und ohne Selbstbewußtsein, ja ohne Existenz bleiben, wenn sie nicht einen Widerstand erführe. In der Anstrengung, diesen Widerstand zu überwinden, übt es seinen Willen, wird es sich eines Etwas, das nicht es selbst ist, bewußt, und dadurch selbstbewußt. Aber der Widerstand beschränkt die Freiheit, und als eine Thätigkeit ist das Ich wesentlich frei — es fühlt sich unwiderstehlich gedrungen, vollkommne Freiheit zu genießen. Diese expansive Kraft, welche das Ich antreibt, sich durch vollkommne Entwicklung zu verwirklichen, und sich dadurch das Nicht-Ich anzueignen — diese Kraft, sofern sie nicht verwirklicht ist, ist die Bestimmung des Menschen — dies ist seine Pflicht.

Hier beginnt sich ein Unterschied von den gewöhnlichen Schulen der Moral hervorzuthun. Pflicht ist nicht eine moralische Forderung, welche wir die Freiheit haben, anzuerkennen oder zu verwerfen; sie ist wesentlich der Herzschlag des Menschen selbst; eine Kraft, die von seiner ganzen Verfassung unzertrennlich ist, und je nach ihrer Erfüllung ist Einer ein ganzer Mensch.

Die Welt existirt nicht, weil wir es uns einbilden, sondern weil wir es glauben. Möge der Skepticismus alle Realität beseitigen, uns ficht dies nicht an. Der Mensch wird durch seine eigne Natur angetrieben, seine Existenz durch seine Thaten zu verwirklichen. Nicht das Denken ist unsre Bestimmung, sondern das Handeln. Der Mensch ist nicht geboren, um über seinen Gedanken zu brüten, sondern sie zu manifestiren, ihnen Dasein zu geben. Es giebt eine innere sittliche Welt; unsre Bestimmung ist es, sie nach außen zu versetzen. Dadurch schaffen wir die Welt. Socrates entging dem Skepticismus, zu dem die Philosophie unwiderstehlich geführt hatte, indem er das Problem des Gewissens zu lösen suchte. Ebenso suchte Fichte, als er durch

---

„Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" sind übersetzt worden von William Smith, als: The Nature of the scholar und The characteristics of the present age.

Kant's Philosophie zum Idealismus geführt wurde, und mit der bloßen Scheinwelt*) der Intelligenz unzufrieden war, eine Lösung in der wirklichen Welt der That. Die moralische Welt sollte gewähren was die Intelligenz nur sehen konnte. Gott schafft die Welt durch die Schöpfung des Bewußtseins. Die Welt existirt nur in uns und durch uns. Wenn wir sterben, verschwindet sie, nicht wir; wir gehen in eine andere Welt über, die das Product unsers moralischen Lebens ist.

Unsre Welt ist keine eingebildete bloß weil sie in uns existirt; Handlung verwirklicht sie. Denn was ist die Bedingung der Existenz? was bestimmt das Denken zu sein? Einfach, daß es sich als Object realisirt. Das Ich als einfaches Subject existirt nicht; es hat nur eine Existenz der Möglichkeit nach. Um zu existiren, muß es sich verwirklichen und Subject-Object werden.

Man beachte, was folgt: Da wir wissen, daß wir die moralische Welt in uns tragen, und daß ein so erhabner Gegenstand, als die Manifestation dieser Welt von uns allein abhängt, so müssen wir auf uns selbst allein unsre Aufmerksamkeit richten. Was ist die Verwirklichung der Welt anders, als die vollständige Entwicklung unser selbst. Wenn wir also sein wollen — wenn wir die Realitäten der Existenz genießen wollen — so müssen wir uns selbst entwickeln bei dem Versuche, unaufhörlich das Schöne, das Nützliche und das Gute zu verwirklichen. Dem Menschen ist es durch die herrschende Nothwendigkeit seiner eignen Natur geboten, moralisch zu sein. Tugendhaft sein heißt nicht, irgend einem äußern Gesetz gehorchen, sondern ein innres zu erfüllen; und dieser Gehorsam ist keine Sclaverei, sondern Freiheit. Es heißt nicht, auch nur ein Theilchen der Freiheit einer

*) „Die Bestimmung des Menschen" B. II: „Was durch das Wissen und aus dem Wissen entsteht, ist nur Wissen. Alles Wissen ist aber nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden . . . denn diese ganze Sinnenwelt entsteht nur durch das Wissen und ist selbst unser Wissen; aber Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es nur Wissen ist."

fremden Gewalt opfern, sondern gänzlich und treulich die Kraft in uns, frei zu sein, zu verwirklichen.

Das Leben ist ein Kampf. Der freie Geist des Menschen, sofern er endlich ist, ist beschränkt und unvollkommen, aber er kämpft unaufhörlich, das zu unterwerfen, was sich ihm widersetzt, er strebt unaufhörlich nach Unendlichkeit. In seinen Hoffnungen getäuscht, läßt er sich manchmal entmuthigen; dies aber währt nicht lange. Es ist eine ewig lebendige Quelle der Energie im Herzen des Menschen; immer leuchtet ihm ein Ideal voran, und das muß er erreichen.

Der Mensch weiß, daß er frei ist; er weiß auch, daß seine Mitmenschen frei sind, und es ist daher seine Pflicht, die andern als Wesen zu behandeln, die mit ihm denselben Zweck haben. Individuelle Freiheit ist daher das Prinzip jeder Regierung; daraus leitet Fichte sein politisches System her.

Und was sagt Fichte über Gott? Er wurde, wie wir wissen, des Atheismus angeklagt. Hören wir, was seine Ansichten wirklich waren. In seiner Antwort auf diese Anklage haben wir eine wunderliche, aber zugleich positive Auseinandersetzung seiner Ansichten *). Die gemeine Ansicht ist, daß Gott die Welt aus einer trägen Masse von Materie geschaffen, und aus dem Zeugniß eines Planes in dieser erschaffnen Welt schließen wir auf einen einsichtigen Plan-Entwerfer. Diese Ansicht konnte Fichte nicht annehmen. Zunächst ist unsre Welt das versinnlichte Material unsrer Pflicht. Sie ist die objective Existenz des Ich; wir sind, so zu sagen, ihre Schöpfer. Dies sieht ziemlich wie Atheismus aus; besonders wenn Fichte's System nicht klar verstanden wird. Es ist jedoch im schlimmsten Falle nur Akosmismus.

Auch die Zeugnisse für den Plan konnte Fichte nicht gelten lassen; denn Plan ist ein bloßer Verstandesschluß, und nur auf endliche vorübergehende Dinge anwendbar, gänzlich unanwendbar auf das Unendliche: Plan ist nur ein subjectiver Begriff **).

---

*) Gerichtliche Verantwortungs-Schriften gegen die Anklage des Atheismus.

**) Ibid. S. 43.

Gott, sagt Fichte, muß geglaubt, nicht erschlossen werden. Glaube ist der Grund aller Ueberzeugung, der wissenschaftlichen oder der moralischen. Warum glaubst du an das Dasein der Welt? Sie ist weiter nichts, als die Incarnation dessen, was du in dir trägst; und doch glaubst du daran. Ebenso ist Gott in deinem Bewußtsein, und du glaubst an ihn. Er ist „die moralische Weltordnung"; als solche können wir ihn erkennen, und nur als solche. Wenn wir es versuchen, ihm Intelligenz oder Persönlichkeit beizulegen, fallen wir nothwendig in Anthropomorphismus. Gott ist unendlich; deßhalb außer dem Bereich unsrer Wissenschaft, welche nur das Endliche umfassen kann, aber er ist nicht außer dem Bereich unsers Glaubens." *)

Durch unsre Anstrengungen, unsre Pflicht zu erfüllen, und so das Gute und Schöne zu verwirklichen, streben wir, Gott zu erreichen, wir leben in gewisser Weise das Leben Gottes. Wahre Religion ist daher die Verwirklichung allgemeiner Vernunft. Wenn wir Alle vollkommen frei wären, so wären wir Eins; denn es giebt nur Eine Freiheit. Wenn wir alle dieselben Ueberzeugungen hätten, so wäre das Gesetz eines Jeden das Gesetz Aller, denn Alle würden nur Einen Willen haben. Hiernach streben wir; hiernach strebt die Menschheit.

Der Keim des Mysticismus, welcher in dieser Lehre liegt, wurde von einigen Nachfolgern Fichte's vollständig entwickelt, obgleich er selbst sich besonders gegen eine solche Auslegung verwahrte und sich von den Mystikern unterscheidet.

Wir kommen jetzt zu Fichte's Geschichts-Philosophie.

Der Historiker vollbringt seine Aufgabe nur halb. Er erzählt die Begebenheiten einer Epoche in der Ordnung, wie sie vorgefallen, und in der Form, wie dies geschehn; aber er kann nicht sicher sein, daß er nicht Einige von diesen Begebenheiten ausgelassen, oder daß er ihnen die gebührende Stellung und Bedeutung gegeben hat. Der Philosoph muß diese unvollständige Methode vervollständigen. Er muß sich eine Idee von der Epoche machen, eine apriorische, von der Erfahrung unabhängige Idee.

*) Sittenlehre, S. 189, 194.

Er muß dann überall in der ganzen Epoche zeigen, daß sie von dieser Idee beherrscht wird, und daß die Idee sich in der Mannigfaltigkeit der Thatsachen manifestirt, welche nur ihre Incarnation sind. Was ist die Welt anders, als eine Incarnation des Ich? was eine Epoche anders als eine Incarnation einer Idee?

Jede Epoche hat daher ihre präexistirende Idee; und diese Idee wird bestimmt sein durch die Ideen der Epochen, die ihr vorhergegangen sind; und wird die bestimmen, die ihr folgen. Daher schließen wir, daß die Entwicklungen der Ideen, oder die Geschichte der Welt nach einem gewissen Plan vor sich geht. Diesen Plan muß der Philosoph in seiner Totalität begreifen, damit er aus ihm die Ideen der Hauptepochen der Geschichte der Menschheit ableiten kann; nicht nur als der vergangnen, sondern auch als der zukünftigen.

Die Frage, die zuerst beantwortet werden muß, ist diese: Was ist der Grundplan der Welt? oder mit andern Worten nach Fichte: Was ist die Grundidee, welche die Menschheit zu verwirklichen hat?

Die Antwort ist: Die Idee der Pflicht. Diese in ihrem concreten Ausdruck ist: Die Beziehungen von Mensch zu Mensch in solcher Ordnung festzustellen, daß die vollkommne Freiheit eines Jeden mit der Freiheit des Ganzen verträglich sei.

Die Geschichte kann daher in zwei Hauptepochen getheilt werden: Die Eine, in welcher der Mensch die socialen Beziehungen noch nicht auf der Basis der Vernunft festgestellt hat; die andre, in welcher er sie festgestellt hat, und weiß, daß er dies gethan hat.

Daß die Menschheit nur zur allmäligen und beständigen Verwirklichung der Forderungen der Vernunft existirt, ist leicht zu beweisen; aber bisweilen hat die Menschheit eine Erkenntniß von dem, was sie leistet, und warum sie es leistet; bisweilen gehorcht sie einem blinden Impuls. In diesem zweiten Falle, d. h. in den ersten Epochen der irdischen Existenz der Menschheit existirt die Vernunft, obgleich sie sich nicht klar und bewußt manifestirt, dennoch. Sie manifestirt sich als Instinct, und erscheint unter

der Form eines natürlichen Gesetzes; sie manifestirt sich in der Intelligenz nur als ein unbestimmtes dunkles Gefühl. Dagegen manifestirt sich die Vernunft nicht sobald als Vernunft, so ist sie auch mit Bewußtsein ihrer selbst und ihrer Thaten begabt. Dies gründet die zweite Epoche.

Aber die Menschheit geht nicht mit Einem Male aus der ersten in die zweite Epoche über. Zuerst manifestirt sich die Vernunft nur in Wenigen, den großen Männern ihres Zeitalters, die dadurch eine Autorität erlangen. Sie sind die Lehrer ihrer Zeit; ihre Mission ist, die Massen zu sich zu erheben. So nimmt der Instinct ab, und gewinnt die Vernunft die Oberhand. Die Wissenschaft erscheint. Sittlichkeit wird eine Wissenschaft. Die Beziehungen von Mensch zu Mensch werden mehr und mehr in Einklang mit den Geboten der Vernunft festgestellt.

Das ganze Leben der Menschheit hat fünf Perioden: 1) Die Herrschaft des Instincts über die Vernunft; dies ist das primitive Zeitalter. 2) Der allgemeine Instinct macht einer äußerlich herrschenden Autorität Platz; dies ist das Zeitalter von Doctrinen, die nicht überzeugen können und Gewalt anwenden, um blinden Glauben hervorzubringen, indem sie unbegrenzten Gehorsam fordern. Dies ist die Periode, in welchem das Uebel entspringt. 3) Die Autorität, welche in der vorigen Epoche herrschte, wird unaufhörlich von der Vernunft angegriffen, und wird schwach und wankend. Dies ist das Zeitalter des Skepticismus und der Zügellosigkeit. 4) Die Vernunft wird ihrer selbst bewußt, die Wahrheit giebt sich zu erkennen, die Wissenschaft der Vernunft entwickelt sich. Dies ist der Anfang der Vollkommenheit, welche die Menschheit zu erlangen bestimmt ist. 5) Die Wissenschaft der Vernunft wird angewendet, die Menschheit bildet sich nach dem idealen Vorbild der Vernunft Dies ist die Epoche der Kunst, der letzte Abschnitt in der Geschichte des Menschengeschlechts.

Zweites Kapitel.

Schelling.

1. Schelling's Leben.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling wurde in Leonberg in Württemberg, den 27. Januar 1775, geboren. Auf der Universität Tübingen lernte er zuerst Hegel kennen, ihre Freundschaft war dauernd und hatte Folgen. Zu Leipzig studirte er Medicin und Philosophie; in der letztern wurde er ein Schüler Fichte's; später füllte er Fichte's Lehrstuhl in Jena, wo er mit außerordentlichem Erfolg las. 1807 wurde er Mitglied der Münchener Academie der Wissenschaften. In Baiern, wo er geehrt, belohnt und geadelt wurde, blieb er bis 1842, wo ihn der König von Preußen verleitete, nach Berlin zu kommen; und hier eröffnete er auf dem Lehrstuhl Hegels eine Reihe von Vorlesungen, in denen er die Früchte des Nachdenkens seines ganzen Lebens geben sollte.

Seine Erscheinung in Berlin war das Signal zu einer heftigen Polemik. Die Hegelianer waren alle in Waffen. Broschüren voll Persönlichkeiten und Dialectik wurden offenbar ohne Erfolg gegen Schelling geschleudert. Endlich wurden seine Feinde des Schreiens müde, und er setzte ruhig seine Vorlesungen fort. 1845 hatte ich die Befriedigung, nicht nur seine Vorlesung über Mythologie vor einem großen Auditorium zu hören, sondern ihn auch im Privatgespräch die Schätze seines mannigfaltigen Wissens darlegen zu sehen. Seine intellectuelle Kräftigkeit war so groß, daß er noch ein langes Leben vor sich zu haben schien, obgleich 70 Sommer sein Haar gebleicht hatten, und er lebte wirklich noch 9 Jahre länger im Genuß der Achtung Aller, die ihn gekannt hatten. Er starb am 20. August 1854.

2. Schelling's Lehre.

Schelling wird oft der deutsche Plato genannt. In solchen Vergleichen liegt immer etwas Wahrheit neben viel Abweichendem.

Schelling's Werke bieten ohne Zweifel eine große Kraft lebhafter Phantasie und daneben eine scharfsinnige Dialectik dar; will man ihn darum Plato nennen, so giebt es Hunderte, die die Ehre mit ihm zu theilen hätten. Seine Lehren gleichen denen seines angeblichen Vorbildes wenig. Merkwürdig genug war sein Kopf dem von Sokrates wunderbar ähnlich, nicht so häßlich, aber doch dem allgemeinen Typus nach ihm sehr gleichend.

Von Schelling kann gesagt werden, er habe eine Tendenz systematisirt, die sich immer hervorthut (sie war Tacitus' Beobachtung nicht entgangen), die aber damals in Deutschland besonders kräftig war — die pantheistische. Sie zeigt sich ebenso bei dem klaren Goethe, als bei dem mystischen Novalis. Pantheismus scheint das natürliche Ergebniß fast jeder Metaphysik der Religion zu sein, wenn sie strenge durchgeführt wird; aber Deutschland hat vor allen andern Ländern in Europa sowohl in Dichtung als im Denken ihn am beharrlichsten wieder hervorgebracht. Seine Dichter, seine Maler, seine Musiker und seine Denker sind mehr oder weniger Pantheisten gewesen. Schelling's Versuch, dem Pantheismus eine wissenschaftliche Basis zu geben, mußte daher herzliche Zustimmung finden.

Noch einmal sei hier auf die Aehnlichkeit der neuern deutschen Speculation in ihrer historischen Stellung mit den Alexandrinischen Schulen hingewiesen. In beiden wird die Unfähigkeit der Vernunft, die Probleme der Philosophie zu lösen, offen proclamirt; in beiden wird an ein höheres Vermögen appellirt, sie zu lösen. Plotinus nannte dies Vermögen Ekstase. Schelling intellectuelle Anschauung. Von der Ekstase wurde nicht angenommen, daß alle Menschen und zu allen Zeiten sie besäßen; nur wenige und diese nur zu gewissen Zeiten besaßen sie. Auch die intellectuelle Anschauung sollte nicht allen Menschen gemein sein, im Gegentheil nur die Gabe weniger Bevorzugter; sie war die Fähigkeit zu philosophiren. Schelling drückt seine Verachtung gegen die aus, welche die höchsten Wahrheiten der Philosophie nicht begreifen wollen: „Man sieht wirklich nicht ein, warum die Philosophie sich überall um die Unfähigkeit bekümmern sollte. Es ist besser, lieber die Philosophie von allen gewöhn-

lichen Zugängen abzuschließen und sie dem gemeinen Bewußtsein zu entziehn, so daß keiner dieser Zugänge zu ihr hinführe. Die Philosophie beginnt wo das gemeine Bewußtsein aufhört." *) Die höchsten Wahrheiten der Wissenschaft lassen sich nicht beweisen; sie müssen ergriffen werden; die sie nicht begreifen, kann man nur bedauern; sie zu überzeugen ist überflüssig und nutzlos.

Wenn wir hiernach Schelling den deutschen Plotin nennten, so wäre das vielleicht richtiger, als wenn wir ihn den deutschen Plato nennten. Aber nicht für einen so müssigen Vergleich haben wir auf die Stellung beider hingedeutet. Wir wollten „eine Lehre ziehn" und zeigen, wie dieselben Formen des Irrthums in der Geschichte wieder erscheinen und wie die Arbeit so vieler Jahrhunderte den menschlichen Geist in dieser Richtung nicht Einen Schritt vorwärts gebracht.

Der erste Punkt, den wir festzustellen haben ist, wie Schelling Fichte fortgeführt: das Verhältniß, in dem die beiden Systeme zu einander stehn.

Fichte's Idealismus war rein subjectiver. Das Object hatte wohl Realität, aber hing ganz vom Subject ab. Wir konnten auf keine Weise das Object vom Subject trennen, wir sind gezwungen, mit jeder möglichen Existenz, die wir denken, ein Subject zu identificiren. Ja, der Begriff selbst ist nur eine Thätigkeit des Subjects. Wenn wir auch zugeben, daß wir durch die Gesetze unsrer geistigen Verfassung genöthigt sind, ein unbekanntes Etwas als die Substanz, dem alle Erscheinungen zukommen, zu fordern, was ist denn am Ende diese Forderung? Eine Thätigkeit des Geistes; sie ist völlig subjectiv; die Nothwendigkeit der Forderung ist eine geistige. Das Nicht-Ich ist also das Product des Ich.

In dem Obigen liegt ein scharfsinniger Gedanke, ja sogar ein unwiderleglicher, die Identität von Object und Subject im Denken. Diesen nahm Schelling an. Dennoch war die Nichtigkeit der Außenwelt eine zu gewaltsame und zu abstoßende Behauptung, um lange aufrecht erhalten zu werden und vielleicht

*) Neue Zeitschrift für speculative Physik II, 34.

ließ sich das Prinzip der Identität festhalten, ohne auf einer solchen Behauptung zu bestehn.

Man glaubt so fest an die Außenwelt, die objective, als an die subjective; sie sind in Wahrheit in demselben Act gegeben. Wir können uns unsrer eignen Existenz nicht bewußt werden, ohne sie zur selben Zeit unzertrennlich mit einer andern Existenz zu verknüpfen, von der wir uns unterscheiden. Eben so umgekehrt. Daher schließen wir, daß beide existiren, allerdings nicht getrennt und unabhängig von einander, sondern identificirt in einer höheren Macht. Fichte sagte, das Nichtich sei von dem Ich geschaffen, Schelling, die beiden wären gleich real, und identisch wären sie im Absoluten.

Wissen muß das Wissen von etwas sein. Daher schließt das Wissen die andre Seite, das Sein ein; Wissen ohne Object ist nur eine leere Form. Aber Wissen und Sein beziehn sich auf einander, sind untrennbar, sind identificirt. Es ist ebenso unmöglich, ein erkanntes Object zu denken ohne ein denkendes Subject, als ein denkendes Subject ohne ein gedachtes Object.

Die Natur ist sichtbarer Geist; Geist ist unsichtbare Natur:*) das absolut Ideale ist zugleich das absolut Reale.

Daher hat die Philosophie zwei Hauptprobleme zu lösen. In der Transcendental-Philosophie ist das Problem, die Natur aus dem Geiste zu konstruiren — das Object aus dem Subject. In der Naturphilosophie ist das Problem, den Geist aus der Natur — das Subject aus dem Object zu construiren.**) Und wie sollen wir eins aus dem andern construiren? Fichte hat uns gelehrt, dies durch die Identität von Subject und Object zu thun, wobei Productivität und Product in beständigem Widerspruch, jedoch immer eins sind. Die Productivität ist die Thätigkeit in Bewegung, die Kraft, die sich zu allen Dingen entwickelt. Das Product ist die gehemmte Thätig-

*) Der Leser wird hier eine beliebte Redensart von Coleridge wiederfinden. Viele von seinen Bemerkungen, die berühmt geworden sind, sind fast wörtliche Uebersetzungen aus Schelling und den Schlegels.

**) System des transcendentalen Idealismus, S. 7.

keit, die sich zu einem Gewordenen verfestigt hat, aber immer bereit ist, wieder in Thätigkeit überzugehn. Und so ist die Welt nur ein sich ins Gleichgewicht setzen streitender Kräfte innerhalb der Sphäre des Absoluten.

Worin unterscheidet sich also Schelling von Fichte, da beide versichern, das Product (Object) sei nur gehemmte Thätigkeit des Ich? Darin: Das Ich in Fichte's System ist das endliche Ich — der menschliche Geist. Das Ich in Schelling's System ist das Absolute — das Unendliche — das All, welches Spinoza Substanz nannte; und dies Absolute manifestirt sich in zwei Formen: in der des Ich und in der des Nichtich, wie Natur und Geist.

Das Ich bringt das Nichtich hervor, aber nicht durch seine eigne Kraft, nicht aus seiner eignen Natur; es ist die allgemeine Natur, die in uns wirkt und aus uns hervorbringt; es ist die allgemeine Natur, welche sich hier in uns ihrer selbst bewußt ist. Die Seelen der Menschen sind nur unzählige Einzelaugen, womit der unendliche Weltgeist sich selbst anschaut.

Was ist das Ich? Es ist ein und dasselbe mit der Thätigkeit, die es ihm selbst zum Objecte macht. Wenn ich „ich" sage, wenn ich mein Ich begreife, was ist das anders, als daß Ich sich selbst zum Gegenstande macht? Das Selbstbewußtsein kann also als die Objectivität des Ich definirt werden. Gut! man wende dies nun auf das Absolute an. Auch das muß sich seiner selbst bewußt sein, und zu dem Zweck sich objectiv realisiren. Und wir verstehn Schelling jetzt wenn er sagt: „Die blinden und unbewußten Producte der Natur sind nichts, als ihre mißlungnen Versuche, sich selbst zu reflectiren (zum Object zu machen); die sogenannte todte Natur ist nur eine unreife Intelligenz. Das Ziel ihrer Anstrengungen — in der die Natur sich vollkommen objectivirt — ist erreicht durch den höchsten und letzten Grad der Reflexion im Menschen oder was wir V e r n u n f t nennen. Darin kehrt die Natur in sich selbst zurück, und offenbart ihre Identität mit dem, was wir in uns als das Object und Subject kennen".*)

*) System des transc. Idealismus. S. 5.

Diese Function der Vernunft wird anderswo ausdrücklicher als der totale Indifferenzpunkt des Objectiven und Subjectiven beschrieben. Das Absolute stellt er unter dem Symbol des Magneten dar. Wie es dasselbe Prinzip ist, das sich im Magneten in Nord- und Südpol theilt, dessen Mittelpunkt der Indifferenzpunkt ist, eben so theilt sich das Absolute in das Reale und Ideale und behauptet sich in der Trennung als absolute Indifferenz. Und wie im Magneten jeder Punkt wieder ein Magnet ist, der einen Nord- und Südpol und einen Indifferenzpunkt hat, so sind im Universum die einzelnen Verschiedenheiten nur Verschiedenheiten des ewig Einen. Der Mensch ist ein Mikroskosmus.

Vernunft ist der Indifferenzpunkt. Wer sich zu ihr erhebt, erhebt sich zum wahren Ansich, dessen Realität grade die Indifferenz von Object und Subject ist. Die Basis der Philosophie ist daher die Basis der Vernunft; ihre Erkenntniß ist die Erkenntniß der Dinge wie sie sind, d. h. wie sie in der Vernunft sind.*)

Der Geist Plotins lebt in diesen Aussprüchen wieder auf. Wir haben in ihnen den ganzen Schlußstein der Alexandrinischen Schule. Die intellectuelle Anschauung, durch die wir das Absolute erfassen sollen, ist, wie gesagt, nur eine neue Form der Alexandrinischen Ecstase. Schelling sah wohl, daß das Absolute, das Unendliche als solches, unter den Bedingungen der Endlichkeit im persönlichen Selbstbewußtsein nicht erkannt werden kann. Wie kann es denn erkannt werden? Durch ein höheres Vermögen, welches die Identität von Subject und Object erkennt — das Absolute als solches, wo aller Unterschied in der Indifferenz aufgehoben wird, wahrnimmt.

Schelling's System hat drei Theile: Naturphilosophie, Transcentendalphilosophie, und Philosophie des Absoluten.

Seine Naturphilosophie fand zuerst bedeutenden Anklang in Deutschland. Sinnreich sind seine Speculationen allerdings, aber verfehlt in der Methode und keiner Verificirung zu unter-

---

*) Zeitschrift für speculat. Physik II. Heft 2.

werfen. Wer zu sehn wünscht, wie er mit der Natur verfährt, muß seine Zeitschrift für Speculative Physik und seine Ideen zu einer Philosophie der Natur nachlesen. Folgende Beispiele werden ihn charakterisiren.*)

Da Subject und Object identisch sind, so ist die absolute Identität die absolute Totalität, welche wir das Universum nennen. Es kann keinen andern, als einen quantitativen Unterschied geben; und dieser ist nur denkbar für individuelle Existenzen. Denn die absolute Identität ist quantitative Indifferenz sowohl des Objects, als des Subjects und ist nur unter dieser Form. Könnten wir alles sehn, was ist, und zwar in seiner Totalität, so würden wir eine vollkommne quantitative Gleichheit erblicken. Nur in der Trennung des Individuums vom Unendlichen tritt der quantitative Unterschied ein. Dieser Unterschied von Object und Subject ist der Grund aller Endlichkeit: andrerseits ist quantitative Indifferenz beider das Unendliche.

Was einen Unterschied bestimmt ist eine Potenz, und das Absolute die Identität aller Potenzen. Alle Materie ist ursprünglich flüssig; Schwere ist die Potenz, durch welche die attractive und expansive Kraft, als immenenter Grund der Materie, wirkt. Schwere ist die erste Potenz. Die zweite Potenz ist Licht — eine innre Anschauung der Natur, wie Schwere ihre äußere Anschauung ist. Identität mit dem Licht ist Durchsichtigkeit. Wärme gehört nicht zum Wesen des Lichtes, sondern ist nur ein modus existendi des Lichtes.

Newton's Speculationen über das Licht werden mit Verachtung behandelt als ein System, das auf unlogischen Schlüssen ruht, sich selbst widerspricht und zu endlosen Absurditäten führt. Dennoch hat dieses absurde System zu manchen Entdeckungen geführt und ist die Basis einer allmälig fortschreitenden Wissen-

*) Der Leser muß sich nicht beklagen, wenn er das folgende nicht versteht. Verständlichkeit charakterisirt die deutsche Speculation nicht; und wir geben hier nur Schelling's Worte, ohne es zu unternehmen, ihre Dunkelheit aufzuklären.

schaft, während Schelling's Ansichten zu nichts, als zu Streitigkeiten führen. Eben so ist es mit seiner Erklärung der Electricität. Nehmen wir an, sie sei wahr, und wir müssen immer noch anerkennen, daß sie nutzlos ist. Sie läßt keine Verification und keine Anwendung zu; ist vollständig unfruchtbar.

Allerdings finden sich allgemeine Gedanken in seiner Natur-Philisophie, die sich nicht nur den Begriffen der positiven Wissenschaft anschließen, sondern manchem Gelehrten einen mächtigen Antrieb gegeben haben. Das allgemeine Gesetz der Polarität z. B., welches er zum Gesetz des Universums macht*), finden wir in der Physik und Chemie erläutert, obwohl das angenommne Verhältniß zwischen Wärme und Sauerstoff, das er zur Basis aller Atomveränderungen macht, heutigen Tages kein Chemiker anerkennen wird. Mit seiner Theorie über organisches Leben ist es ähnlich, nämlich einige allgemeine Ideen, die klar scheinen, werden durch besondre gestützt, die sicherlich falsch sind. Er läßt Vegetation und Leben die Producte chemischer Processe sein, der erstere bestehe in beständiger Desoxydation, der letztere in beständiger Oxydation; sobald diese chemische Thätigkeit aufhöre, trete Tod ein, denn das Lebendige existire nur im Werden.**) Er drückt nur die allgemein angenommene Idee des Lebens aus, wenn er es von einer unaufhörlichen Störung und Wiederherstellung eines Gleichgewichtes abhängen läßt,***) oder wie de Blainville sagt: „es ist eine beständige Bewegung der Zersetzung und Ersetzung".

Alle Functionen des Lebens sind nur Individualisirungen eines gemeinschaftlichen Prinzips, und die ganze Reihe lebender Wesen sind nur Individualisirungen des Einen allgemeinen Lebens; dies ist die Weltseele. Dieselbe Idee hat Goethe ausgedrückt, und ist seitdem unter verschiedenen Formen von Oken und andern deutschen Naturforschern dargestellt worden. Die Idee einer dynamischen Progression in der Natur, ist auch die fundamentale Idee in Hegel's Philosophie.

---

*) Von der Weltseele S. 25.

**) Ibid. S. 181.

***) Ibid. S. 284.

In den Jahrbüchern der Medicin sagt Schelling, die Wissenschaft habe nur Werth, sofern sie speculativ sei, und unter Speculation versteht er die Anschauung Gottes, wie er existirt. Sofern die Vernunft Gott bejaht, kann sie nichts Andres bejahen und negirt sich zu derselben Zeit selbst als individuelle Existenz, oder als etwas außer Gott. Das Denken ist nicht mein Denken, das Sein nicht mein Sein; denn Alles kommt Gott oder dem All zu. So etwas, wie eine Vernunft, die wir haben, giebt es nicht, sondern nur eine Vernunft, die uns hat. Wenn außer Gott nichts existirt, dann muß das Wissen von Gott das einzige unendliche Wissen sein, welches Gott in seiner ewigen Selbstbejahung von sich hat. Gott ist nicht der Höchste, sondern der Einzige; man muß ihn nicht als den Gipfel oder das Ende, sondern als den Mittelpunkt, als das All in Allem ansehen. Folglich giebt es nichts dergleichen, als ein Wesen, das sich zur Erkenntniß Gottes erhebt, sondern diese Erkenntniß ist unmittelbare Anerkennung.

Wenn wir Schelling's Speculation ihrer dialectischen Formen entkleiden, gelangen wir zu folgenden Resultaten:

Der Idealismus ist einseitig. Neben dem Subject muß ein Object existiren, und beide sind identisch in einem dritten, welches das Absolute ist. Das Absolute ist weder ideal, noch real — weder Geist noch Natur — sondern beides. Dies Absolute ist Gott. Er ist Alles in Allem, die ewige Quelle aller Existenz. Er verwirklicht sich unter einer Form als Objectivität, unter einer andern als Subjectivität. Er wird sich seiner selbst bewußt im Menschen; und dieser Mensch manifestirt in der höchsten Form seiner Existenz Vernunft, und durch diese Vernunft erkennt Gott sich selbst. Zu diesen Schlüssen führt uns Schelling's Philosophie. Und nun fragen wir, worin unterscheidet sie sich vom Spinozismus?

Das Absolute, welches Schelling als den Indifferenzpunkt von Subject und Object annimmt, ist nur das πρῶτον ἀγαθόν und das ursprüngliche Nichts, welches die erste Hypostase der Alexandrinischen Dreieinigkeit bildet. Das Absolute, als die Identität von Subject und Object, welche weder das Eine noch

das Andre, und doch Beides ist, ist nur die Substanz Spinoza's, deren Attribute Ausdehnung und Denken sind.

Mit Spinoza stimmt er auch darin überein, daß er dem Object und Subject nur die Wirklichkeit der Erscheinung zugesteht, und daß er nur Eine Existenz, das Absolute anerkannt.

Aber obgleich er mit Spinoza in seinen Fundamental-Sätzen übereinstimmt, so unterscheidet er sich doch von ihm in der Methode und in der Anwendung dieser Sätze. In beiden scheint mir unzweifelhaft Spinoza den Vorzug zu verdienen.

Spinoza deducirte sein System sehr logisch aus einer fundamentalen Annahme; nämlich, daß Alles, was von Ideen wahr wäre, dies auch von Gegenständen wäre. Diese Annahme selbst war nicht ganz willkürlich. Sie gründete sich auf das Prinzip der Gewißheit, welches Descartes als das einzig unwiderlegliche aufgestellt hatte. Alles, was sich deutlich und a priori im Bewußtsein vorfand, war unwiderstehlich wahr. Die Philosophie war daher deductiv; und Spinoza deducirte sein System aus den Prinzipien, die Descartes aufgestellt hatte.

Schellings Methode war eine ganz andre. Da er einsah, daß die menschliche Erkenntniß nothwendig nur eine endliche sei, konnte er Spinoza's Methode nicht annehmen; denn das würde ihm nur eine Erkenntniß des Endlichen, des Bedingten gegeben haben; und eine solche Erkenntniß führt eingestandener Maßen zum Skepticismus. Er mußte ein andres Geistesvermögen zur Erkenntniß der Wahrheit annehmen, und dies war die intellectuelle Anschauung. Eine Vernunft, welche das Absolute erkennen konnte, mußte das Bewußtsein überschreiten und sich ins Absolute versenken. Da Denken und Sein identisch sind, so müssen wir, um das Unendliche zu wissen, das Unendliche s e i n, d. h. unsre Individualität im Allgemeinen verlieren.

So wurde das Bewußtsein, welches so lange die Basis aller Philosophie gebildet hatte, als unfähig, ihre Probleme zu lösen, von Schelling über Bord geworfen. Das Bewußtsein war kein Grund der Gewißheit. Das Organ der Philosophie war die Vernunft, und diese war unpersönlich. Die Identität von Sein und Denken trat an die Stelle des Bewußtseins und wurde die

Basis aller Speculation. Wir werden sehen, wohin sie bei Hegel führte.

Unsre Darstellung Schellings ist nothwendig kurz ausgefallen nicht, weil er nicht eine größere Ausführlichkeit verdient hätte, sondern weil alles Eingehen aufs Einzelne, das hätte befriedigen können, uns weit über unsre Grenzen hinaus geführt haben würde. Seine Werke sind nicht nur zahlreich, sondern drücken auch sehr verschiedne Ansichten aus. Alles, was wir haben mittheilen wollen, sind die Ideen, welche er als Entwicklung Fichte's hervorbrachte, und welche Hegel zur Basis dienten.*)

Drittes Kapitel.

Hegel.

1. Hegels Leben.

Georg Friedrich Wilhelm Hegel wurde den 27. August 1770 zu Stuttgart geboren. Er genoß die klassische Erziehung, wodurch sich die Würtemberger Gelehrten auszeichnen, und 18 Jahr alt bezog er die Universität Tübingen, um Theologie und Philosophie zu studiren. Schelling war sein Studiengenoß; er lernte ihn sehr schätzen. Die beiden Jünglinge theilten sich ihre Gedanken mit und besprachen ihre Lieblingssysteme. Als später ein Gegensatz diese Bande gelöst hatte, pflegte Hegel nie ohne Bewegung von dieser Zeit ihres Zusammenlebens zu sprechen, obwohl er sowohl in Privatbriefen, als auch in seinen Werken oft mit Geringschätzung von Schelling spricht. In seinem 20. Jahre hatte er alle Pläne auf eine Professur aufgegeben und mußte sich, da die Noth ihn zwang, damit begnügen, eine Hauslehrerstelle zuerst in der Schweiz, dann in Frankfurt anzunehmen.

---

*) Eine französ. Uebersetzung von Schellings bedeutendstem Werke unter dem Titel: Système de l'Idealisme transcendental von P. Grimblot ist erschienen; auch eine Uebersetzung von Bruno, ou les principes des choses. Englisch ist nichts erschienen.

Anfangs 1801 starb sein Vater; und die kleine Erbschaft, die ihm zufiel, machte es ihm möglich seine Stelle zu verlassen und nach Jena zu ziehn, wo er sich mit seiner Dissertation de Orbitis Planetarum habilitirte. Sie ging gegen das Newton'sche System der Astronomie, und war eine Anwendung der Schelling'schen Naturphilosophie. Newton wurde darin mit der Geringschätzung behandelt, die Hegel den Empirikern immer angedeihen ließ. In demselben Jahre veröffentlichte er seinen „Gegensatz zwischen Fichte und Schelling", wo er auf der Seite seines Freundes stand, mit dem zusammen er das kritische Journal der Philosophie herausgab. Im zweiten Bande desselben findet sich sein berühmter Aufsatz: Glauben und Wissen, in dem Kant, Jacobi und Fichte kritisirt werden.

In Jena genoß er die Gesellschaft von Schiller und Goethe. Dieser entdeckte das philosophische Genie, das noch unentwickelt in Hegel lag, wie man in dem Goethe-Schiller'schen Briefwechsel dies ausführlicher findet. Hegel seinerseits war bis zuletzt einer von Goethes entschiedensten Verehrern, und führt ihn häufig an.

Hegel war Privatdocent und hatte nur wenig Zuhörer, diese waren jedoch Männer von Bedeutung: Gabler, Troxler, Lachmann und Zellmann. Als Schelling Jena verließ, bekam Hegel seine Stelle; er blieb nur ein Jahr. Hier veröffentlichte er seine Phänomenologie des Geistes, die er am Abend der Jenaer Schlacht beendigte. Unter dem Kanonendonner war der Denker in sein Werk vertieft ohne sich darum zu kümmern was vorging. Er schrieb weiter, wie Archimedes bei der Belagerung von Syrakus seine Forschungen fortsetzte. Am andern Morgen tritt er mit seinem Manuscript in der Hand aus dem Hause und begiebt sich zu seinem Verleger, fest überzeugt, daß die Interessen der Menschheit an dem Buche hängen, das er sorgfältig unterm Arm trägt. Er wird unsanft aus dem Traume gerissen: bärtige französische Soldaten nehmen den Philosophen gefangen und geben ihm deutlich zu verstehn, daß wenigstens für den Augenblick die Interessen der Menschheit wo anders, als in Manuscripten lägen. Trotz der französischen Soldaten trat jedoch

das Werk zur gehörigen Zeit ans Licht, und wurde von der philosophischen Welt als ein neues System willkommen geheißen — oder vielmehr als eine neue Modifikation des Schelling'schen Systems. Darauf wurde ihm die Redaction der Bamberger Zeitung angetragen, und er verließ Jena. In Bamberg blieb er nicht lange. Denn im Herbst 1808 finden wir ihn als Rector am Gymnasium in Nürnberg. Kurz darauf heirathete er ein Fräulein von Tucher, und lebte mit ihr in glücklicher Ehe. Sie gebar ihm zwei Söhne. 1816 wurde er nach Heidelberg berufen. 1817 veröffentlichte er seine Enkyclopädie der philosophischen Wissenschaften, einen Abriß seines Systems. Dies machte ihm einen solchen Ruf, daß er 1818 nach Berlin auf den bedeutendsten Lehrstuhl in Deutschland berufen wurde. Dort las er 13 Jahre und bildete eine Schule, als deren Mitglieder wir nur zu nennen brauchen: Gans, Michelet, Vatke, Werder, Marheinecke, Hotho, Rosenkranz.

1831 bekam er die Cholera und starb nach einer kurzen Krankheit in seinem 62 Jahre am 24. November, Leibnitzens Todestage.

2. Hegel's Methode.

Schelling's Lehren wurden nie systematisch geordnet. Er war scharfsinnig, feurig, kühn, aber verachtete die Strenge der Form. Darin stand er in schlagendem Widerspruch zu seinen Vorgängern Kant und Fichte.

Er wirkte vornehmlich in der Naturphilosophie. Manche Schüler, darunter Oken und Steffens berühmt sind, suchten seine Prinzipien anzuwenden; und nach vielen geistreichen aber unfruchtbaren Umtrieben im Allgemeinen, fand sichs, daß diese Prinzipien zu nichts Befriedigendem führten.

Schelling's Ideen, fanden jedoch, zur Zeit, als Hegel auftrat, noch allgemeinen Anklang. Man hielt sie für ächte Anschauungen der Wahrheit; das Einzige, was ihnen fehlte, war ihr Mangel an systematischer Ordnung. Sie waren Eingebungen, ihnen fehlte der Beweis. Hegels Beruf war daher klar; er hatte die Prinzipien von Schelling und Kant zu systematisiren(?)

Er beklagte sich mit Recht, daß das Absolute bei Schelling auf keinem logischen Grunde ruhte und „wie aus der Pistole geschossen wäre".*) Er wollte es logisch entstehen lassen. Er verwarf die Auffassung des Absoluten als der Indifferenz des Idealen und Realen und setzte an die Stelle derselben die sich entwickelnde Wirklichkeit der Idee. Darnach ist das Absolute ein Prozeß, eine dialektische Bewegung. Daher muß bewiesen werden, daß das Absolute seinem Wesen nach ein Prinzip der Entwicklung von Gegensatz zu Gegensatz enthält, welche Gegensätze seine Momente sind. Dies hatte die Methode zu leisten, und ihr verdankt Hegel seinen Ruhm und seine hohe Stellung in der Geschichte der Philosophie.**)

Das Prinzip dieser Methode ist das Ineinssetzen der beiden Widersprüche. Jeder Begriff enthält in sich seine eigne Verneinung; er ist einseitig, schlägt in sein Gegentheil um, und dies, nicht minder einseitig, muß mit seinem Gegentheil in ein Drittes aufgehen; hier gelangen Beide zur Einheit. Ist nun aber diese Synthesis von Thesis und Antithesis einmal vollzogen, so wird die dadurch bejahte Bestimmung ihrerseits wieder negirt und geht durch die Negation zu einer höhern Einheit fort. So ist alles im ewigen Fluß, nichts ist jemals fixirt, bestimmt, alles nur vorübergehendes Moment der immanenten Bewegung. „Das Allgemeine, welches der einzige Grund alles Besondern ist, ist dies nur dadurch, daß es (das Allgemeine) als solches nur etwas Einseitiges ist und von selbst zur Negation seiner abstracten Allgemeinheit genöthigt wird vermittelst einer concretern Besonderheit (Bestimmtheit). Das Absolute ist nicht ein einfaches einzelnes Etwas, sondern ein System von Begriffen, die aus dieser Selbstnegirung des ursprünglichen Allgemeinen entspringen. Das System der Begriffe ist dann in eins gefaßt wieder ein Abstractum, welches wieder zur Negation seines bloß ideellen

*) Phänom. Vorr. S. 40.

**) Michelet, Gesch. der letzten Systeme der Phil., erklärt, die Methode sei Alles, was mit Recht Hegel's Eigenthum genannt werden könne. Vergl. Heg. Verm. Schriften II. 479.

Seins und zur Realität, zur realen Selbständigkeit der Unterschiede (zur Natur) fortzugehn genöthigt wird." *)

Die erste Bemerkung, die wir über diese berühmte Methode zu machen haben, ist, welches Verdienst ihr auch zukommt, dies sollte Fichte gut geschrieben werden, wie ein Blick auf unsre Darstellung Fichte's zeigen wird. Von Hegel's Verbesserung kann man kaum sagen, daß sie mehr geleistet hat, als den Prozeß sowohl objectiv, als subjectiv zu machen; und dies wurde von Bardili geleistet. *) Die zweite Bemerkung ist, daß sie unnöthiger Weise von der gewöhnlichen Logik abweicht und durch ihre Paradoxen Verwirrung anstiftet.

Zwei Widersprüche gelten gewöhnlich dafür, daß sie sich gegenseitig ausschließen: Sein schließt Nicht-Sein aus. Diese Auffassung erklärt Hegel für irrig. Alles ist in sich selbst widersprechend; der Widerspruch bildet sein Wesen; seine Identität besteht darin, daß es die Einheit zweier Widersprüche ist. So ist das Sein, absolut und unbedingt genommen, d. h. das abstracte Sein, geschieden von dem individuellen Dinge, dasselbe

*) Schweglers Handbuch der Geschichte der Philosophie nach J. H. Stirling's Uebersetzung 1867. S. 317. — Aber Schwegler und Stirling sind doch nicht Hegel, der doch zur Verdeutlichung seiner Methode selbst hätte angeführt werden sollen. Der Ueb.

**) S. Bardili und Reinhold, Briefwechsel über das Wesen der Philos. S. 51. — „Es wäre vielmehr ein Vorwurf, wenn Hegel von seinen Vorgängern nicht Alles gelernt hätte, was sie wußten. Dialektische Methode ist nun aber die Art und Weise der dialektischen Durchführung d. h. in unserm Fall durch Logik, Natur und Geist. Dies hat vor ihm Niemand gethan. Heraklit sprach schon aus: das Alles ein ewiges Umschlagen von Widersprüchen in einander sei, daß Sein und Nichtsein im Werden zugleich sei und nicht sei, und das Alles ein ewiges Werden sei. Er selbst hat kein System des Universums dadurch hervorgebracht; Plato, der die Dialektik wiederholt strenge anwendet, ebenso wenig; und Aristoteles leugnet dem Heraklit sein „Zugleichsein der Widersprüche in der Bewegung" und gründet die „gewöhnliche Logik". Obgleich nun schon jede äußerliche Bewegung Heraklits Werden „verificirt", so hat doch „der Satz des Widerspruchs" und das übersichtige Auseinanderhalten der Entgegengesetzten, die eben durch ihr Zugleichsein das Dritte erzeugen, unwidersprochen bis auf Hegel geherrscht, und erst Hegel widerlegt durch seine

wie nichts. Sein ist daher identisch mit seiner Negation; aber zu schließen, daß es kein Sein gebe, würde falsch sein; denn das Nichts ist zugleich das Sein. Wir müssen daher diese beiden sich Widersprechenden vereinigen und gelangen dadurch zu einer mittleren Bestimmung — der Verwirklichung der Beiden in eins, und dies ist bedingte Existenz, es ist die Welt.*)

Hier ein andres Beispiel: Im reinen Licht, d. h. im Licht ohne Farbe und Schatten, würden wir nichts zu unterscheiden vermögen. Absolute Klarheit ist daher identisch mit absoluter Dunkelheit, d. h. mit seiner Negation; aber weder Klarheit noch Dunkelheit sind vollständig für sich; indem wir sie mit einander vereinen, erhalten wir Klarheit mit Dunkelheit vermischt; d. h. wir gewinnen, was wir wirklich Licht nennen.

Hegel ließ sich also so wenig von den Argumenten werfen, welche von den Widersprüchen hergenommen wurden, denen sich die Identität des Seins und des Wissens aussetzte, daß er der Schwierigkeit sofort mit der Erklärung begegnete, die Identität der Widersprüche sei der wahre Zustand alles Seins; ohne sein Gegentheil könne nichts zum Sein kommen. Diese logische

---

Logik die alte Logik und macht ihre Bestimmungen flüssig d. h. aus eingetrichterten gläubig nachgebeteten Sätzen zu Momenten in der Entwicklung. Und vor Hegel's Phänomenologie und Encyklopädie giebt es kein Buch in der philosophischen Litteratur, welches den ewigen Rhythmus der wirklichen äußerlichen und innerlichen Weltentwicklung zu seiner Methode macht. Es ist ein Irrthum, daß Fichte's und Schelling's Ineinssetzung der Gegensätze schon die Hegelsche Methode sei. Denn die Methode ist keine bloße allgemeine Forderung oder so ein genialer Griff, sie ist vielmehr Durchführung der einzig richtigen, alles beherrschenden Entwicklung. Lewes erklärt auch unrichtig das „Werden" durch „bedingte Existenz, die Welt". Er hätte lieber bei der Uebersetzung: The becoming stehen bleiben sollen. Dies erklärt er dann aber auch unrichtig als „Uebergang vom Nichtsein zum Sein", während es ebenso gut das Umgekehrte ist: Das Vergehn oder Uebergang von Sein zum Nichtsein: Einer wird ebenso gut eine Leiche, als ein Embryo." D. Ueb.

*) Das Wort im Original ist: Werden — the becoming. Es wird in der deutschen Speculation viel gebraucht, um den Uebergang vom Nichtsein zum Sein auszudrücken.

Kühnheit hat Viele in Erstaunen gesetzt, und sie erklären diese That unsterblichen Ruhmes würdig. Ein neues Licht schien die Welt zu überströmen, allem Dasein war eine neue Seite abgewonnen. Sein war zugleich Nicht-Sein, Licht Dunkelheit und Dunkelheit Licht.

Hegel wird das Paradoxe vollkommen gewahr, und sieht das Erstaunen und den Spott vorher, den es beim gemeinen Menschenverstande erregen wird. Dieser, sagt er, ist nichts als der Verstand, in Abstractionen organisirt, und der Aberglaube an Abstractionen; während in der Philosophie ganz andre Bestimmungen vorkommen.*) Der gemeine Menschenverstand wird nicht gewahr, daß seine logischen Formen Geistesproducte sind, (vermittelst welcher der Geist Empfindungen zu Objecten gestaltet) löst diese Formen von ihrer Quelle los und betrachtet sie nicht nur als objectiv, sondern auch als außergeistig. Sein wird daher als etwas gänzlich außer dem Gedanken angesehen, nach welchem das Denken sich zu richten habe; während speculative Einsicht das Sein als die andre Seite des Denkens anerkennt, als das Werk der Vernunft in der objectivirenden Wahrnehmung. Der gemeine Menschenverstand löst das Object von dem Gedanken los, und macht zwei verschiedne Wesenheiten daraus, während es nach Hegel die Aufgabe der Philosophie ist, zu zeigen, daß alle Dinge und alle Gedanken Stufen einer ununterbrochnen Entwicklung sind. So setzt er den Einwand des gemeinen Menschenverstandes bei Seite, und fährt mit Zorn und Selbstbewußtsein fort. Nach seinem Schüler, Herrn Stirling: „herrscht in Hegel's Geist eine Metapher vor; sie bezieht sich auf eine besondre Entwicklung, welche folgendermaßen charakterisirt wird: Sie beginnt natürlich mit einem Ersten; aber dieses Erste zeigt sich bald als sein Entgegengesetztes implicirend; und dies Entgegengesetzte verschmilzt sich bei seiner Entwicklung mit

*) „In dieser Wissenschaft kommen ganz andre Bestimmungen vor als im gewöhnlichen Bewußtsein und im sogenannten gemeinen Menschenverstande, der nicht der gesunde, sondern auch der zu Abstractionen und zum Glauben, oder vielmehr Aberglauben an Abstractionen herauf gebildete Verstand ist.“ Logik I, S. 76. Ausgabe von 1841.

dem Frühern zu einem Dritten, zu einer neuen Form, welche durch die beiden hergestellt wird, und sie enthält, aber nur implicite, als Momente. Dies dritte, diese neue Form, entwickelt sich jetzt zu seiner vollen Einheit, und man wird sofort gewahr, daß es wieder sein Entgegengesetztes implicirt — mit demselben Erfolge; und diesen Prozeß sehen wir sich fortdauernd wiederholen, bis das Ende erreicht ist; und dann haben wir zu bemerken, daß dieses Ende in das Erste zurückgeht, und so die ganze Bewegung einfach einen Kreis bildet. Jedes Glied in dieser Kreiskette zeigt eine dreifache Einheit. Immer scheint in der That irgend eine Flucht von Dreien vorhanden zu sein, und das Letzte immer zu dem Ersten zurückzukehren, aber verändert, so zu sagen reicher, schwerer, vollständiger — in Wahrheit, vollkommner entwickelt. Jede von diesen drei Bestimmungen, um die es sich handelt, muß gedacht werden als anzufangen, als zu füllen, und als ihre Fülle zu erreichen; und wenn sie voll ist, gleichsam den Keim ihres Entgegengesetzten zu zeigen, welcher sich zu seiner Fülle erhebend, Einheit und Zusammenwuchs zu einer neuen Hervorbringung mit seinem Vorhergehenden sucht. Dies ist die Eine Metapher des Hegelschen Gedankens; und selbst hier können wir sehn, daß wir nie von der Stelle gekommen sind; denn diese Metapher ist nur eine andre Weise, die Eine Bewegung oder das Eine Prinzip auszudrücken, welches schon so mannigfaltig als *δύναμις*, *ὕλη* *), *ἐντελέχεια*, Begriff, Urtheil, Schluß, Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit, Thesis, Antithesis, Synthesis, Sein, Wesen, Begriff u. s. w. charakterisirt worden ist. Wo wir uns auch bei Hegel befinden, haben wir immer dieselbe Dreizahl in Eine oder der andern ihrer unzähligen Formen vor uns. Immer treffen wir die beiden Entgegengesetzten, die sich auf einander beziehn und zusammengehn, wie Säure und Alkali in eine Basis, in welcher sie noch implicite vorhanden sind, aber nur als Momente. Diese Basis ist nun wieder, wenn sie das Resultat ihrer Momente ist, in Wahrheit ihre Basis, ihr Grund, ihre Grundlage. Wenn sie die Basis gründen, so werden sie von ihr gegründet; es ist die

---

*) Soll wohl *ἐνέργεια* heißen? D. Ue.

Mutterflüssigkeit, in die sie übergegangen sind: es ist eine lebende Basis, aus der sie sich erheben und zeigen können, und in die sie wieder verschwindend zurückkehren mögen. Dies ist die Hegelsche Metapher: ein Grund, eine Basis, aus welchem sich Glieder erheben, die sich wieder zurückziehn, ein differenzirtes Gemeinschaftliches, oder eine Einheit. Und was ist dies anders, als das disjunctive oder reciproke Ganze Kant's, welches sich ihm bei seinem disjunctiven Urtheil darbot, und von ihm so ausführlich und mit so viel frischer, neuer, schöpferischer Kraft discutirt wurde? Eine Sphäre der Reciprocität: dies ist das Ganze. Dies ist die Hegelsche Ideen-Monade. Diese Reciprocität ist auch noch als die begriffliche zu verstehen; die dreifache, des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen; wovon Jedes gegen das Andre ein Gegenseitiges ist; das Andre auf seine eigne Weise, ja in der That, die Andern auf seine eigne Weise in sich enthält. Sie ist in der That die Identität, welche in Unterschiede auseinander gegangen ist, aber selbst in diesen noch identisch mit sich bleibt. Differenzirte Identität, oder identificirte Differenz macht die Eine reciproke Sphäre Hegel's aus — eine Sphäre, welche das ganze Universum ist, — eine Sphäre, welche jedes einzelne Atom im Universum ist — eine Sphäre, welche als Selbstbewußtsein, oder vielmehr als der Begriff, die Eine Seele, der Eine Geist ist, welcher Leben, Lebendigkeit selbst, und das einzige Leben ist. So kommt es — und dies ist so charakteristisch und merkwürdig an der Hegelschen Philosophie, daß jeder Versuch, auch seine unbedeutendsten Termini zu verstehen oder zu erklären, eine Ausflucht in das System selbst wird. So, um ein besondres Beispiel anzuführen, wird immer das Dritte die Basis und die Wahrheit des Ersten und des Zweiten. Dies sehen wir durch die Thatsache bestätigt; denn es ist einfach der Fortschritt des Gedankens, daß er sich das Neue als den Grund oder die Erklärung, oder die Basis des Alten, das ihm vorangegangen ist, giebt." Und anderswo ruft er aus: „Dies nun ist das ganze Geheimniß Hegel's! und dies ist sein letztes Geheimniß. Die Stufen dazu sind: An sich, Für sich, An und für sich."

„Das Ich ist zuerst das Allgemeine; es ist Identität, es

ist Unmittelbarkeit, es ist an sich. Zweitens: das Ich betrachtet sich selbst, d. h. es giebt sich selbst oder wird selbst, das Besondre, die Differenz, der Unterschied, die Reflection: es ist für sich (und Anderssein und Sein für Andres sind offenbar mit dem Für sich geradezu identisch, sobald das Ich das All ist). Das Ich kehrt drittens aus der Selbstbetrachtung mit vermehrter Erkenntniß zurück, d. h. indem es in sich selbst (das Allgemeine) aus oder mit dem Besondern zurückkehrt, nimmt es nicht gerade seine alte Identität wieder ein, sondern ist jetzt das Einzelne, welches Identität in der Verschiedenheit, Unmittelbarkeit in der Reflection, das Allgemeine im Besondern oder das An-und-für-sich ist."

Vorwegnehmend mögen wir hier bemerken, daß Hegel's Auffassung, Gott werde sich seiner selbst in der Philosophie bewußt, und erreiche dadurch seine höchste Entwicklung, sich auf obigen Proceß gründet. Gott als reines Sein*) kann nur in die Realität übergehn durch die Negation; in der Philosophie negirt er diese Negation, und so wird er positive Affirmation. (Hegel sagt in der Logik, „immer nur die dritte Bestimmung sei eine Bestimmung des Absoluten".)

3. Absoluter Idealismus.

Alles enthält einen Widerspruch in sich; und dieser als Identität der Thesis und Antithesis macht sein Wesen aus. Schelling's Auffassung der Identität von Subject und Object war nicht genau; er nahm die Realität beider dieser Pole des Magnets an, und die Identität nannte er den Indifferenzpunkt zwischen ihnen. Diese beiden Extremitäten waren immer getrennt, obgleich identificirt. Hegel erklärte, das Wesen aller Beziehung — das, was in jedem Verhältniß wahr und positiv ist — sind nicht die zwei bezogenen Bestimmungen, sondern die Beziehung selbst. Dies ist die Basis des absoluten Idealismus.

Dies läßt sich so veranschaulichen: Ich sehe einen Baum. Gewisse Psychologen sagen mir, in dieser Anschauung seien drei Dinge implicirt; nämlich ein Baum, ein Bild des Baumes und

*) Der Gott läßt sich nicht als „bloßes, abstractes Moment" setzen, hat doch auch das Denken keine solche Existenz! D. Ue.

ein Geist, der das Bild wahrnimmt. Fichte sagt mir: Ich allein existire: der Baum und das Bild seien nur ein Ding, und zwar eine Modification meines Geistes. Dies ist subjectiver Idealismus. Schelling sagt mir: Sowohl der Baum, als Ich sind Existenzen, die eben so reell als ideell sind; aber sie sind weiter nichts, als Manifestationen des Absoluten. Dies ist objectiver Idealismus. Aber nach Hegel sind alle diese Erklärungen falsch; das einzig wirklich Existirende (in dieser Thatsache der Anschauung) ist die Idee — das Verhältniß. Das Ich und der Baum sind nur zwei Seiten des Verhältnisses, und verdanken ihm ihre Realität. Dies ist absoluter Idealismus.*)

Wohin führt uns der absolute Idealismus? Zu einer Welt von bloßen „Beziehungen" (relations). Die Spinozistische „Substanz" war zu grob — und nur Eine Seite in der Beziehung. Das Universum ist ein Universum von Ideen, die zugleich objectiv und subjectiv sind und deren Wesen in ihrer Beziehung zu einander besteht, — in der Identität ihres Widerspruchs.**) „Spinoza sagte, Gott ist Substanz; ich sage, Gott ist mehr als Substanz; er ist Begriff, eine Bestimmung, welche, nach meiner Ansicht, ausreicht, den freien Willen des Menschen herzustellen."

Auch beachte man, daß dieser absolute Idealismus Hume's Scepticismus in dogmatischer Form ist. (!) Hume leugnete die Existenz von Geist und Materie und sagte, es gäbe nur Ideen. Hegel leugnet in Wahrheit die Existenz sowohl von Object als Subject, denn die einzige Realität eines jeden hängt von seiner

---

*) Diese Baumschule findet sich nicht in Hegel und die Absolutheit des Idealismus besteht einzig und allein in der „absoluten Negativität, die das absolut weltschöpferische, sich selbst Setzende ist". Mit der bloßen Beziehung der Entgegengesetzten ist es nicht gethan, sonst wäre ja der Magnet das Absolute. Zum Absoluten gehört die Befreiung, welche die Durchführung der Methode giebt „die Selbstthätigkeit wodurch sich das Denken selbst durchsichtig wird". Log. III, Abschn. Methode. D. Ue.

**) Jede Auflösung jedes Widerspruchs an seinem Ort ist der Proceß, der dort vorgeht, und in Natur und Geschichte an den Thatsachen nachzuweisen. D. Ue.

Beziehung zu dem andern ab. Er tadelt Kant, daß er die Dinge bloße Erscheinungen für uns genannt, während ihr Ansich unerreichbar sei. „Die Wahrheit“, sagt er, „ist: daß die Dinge, die wir erkennen, nicht nur Erscheinungen für uns, sondern an sich bloße Erscheinungen sind, die ihren Grund nicht in sich, sondern im Absoluten haben. Das wahrhaft Objective ist, „daß die Gedanken nicht bloß unsre Gedanken, sondern zugleich das Ansich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt sind.“*) (Lewes setzt hinzu:) denn was wir in gewöhnlicher Sprache Dinge nennen, sind Thaten des Denkens, wodurch die subjectiven Modificationen der Sinnesorgane als Objecte projectirt werden. (Wo sagt Hegel dergleichen?) Sein und Denken sind Eins oder zwei Seiten einer Realität, zwei Bestimmungen in Einer Beziehung. Sein ist die einfache Beziehung von Object und Subject aus dem objectiven Gesichtspunkte; Denken ist dieselbe Beziehung aus dem subjectiven Gesichtspunkt. (!)

Dies ist die Philosophie — nicht etwa eine Philosophie — nicht ein System, welches sich neben andre stellen kann. Nein, es ist die Philosophie als solche.**) Allerdings erwidern einige

*) Encykl. § 41. S. 89. u. S. 97. Lewes übersetzt hier „das Ansich“ falsch mit „The reality of things“; das Hegelsche „Ansich“ ist „der Begriff“ der Dinge, und diese die Verwirklichung, „reality“ of the „Ansich“. Das Kantische Ansich wird hingegen wohl als reality gemeint. D. Ue.

**) Gesch. der Phil. III. 690. Der Ue.: An dieser Stelle findet sich die Darstellung des Textes nicht, sondern vielmehr: „daß die Gesch. der Phil. nicht eine blinde Sammlung von Einfällen sei, daß ein nothwendiges Hervorgehn aus einander stattfinde, daß die eine Philosophie schlechthin nothwendig die vorhergehende voraussetzt.“ — Das Resultat der Gesch. der Phil. ist: 1) daß zu allen Zeiten nur Eine Philosophie gewesen ist, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Stufen des Einen Prinzips ausmachen; 2) daß die philosophischen Systeme die nothwendige Stufenfolge der Entwicklung dieser Wissenschaft darstellen; 3) daß die letzte Philosophie einer Zeit das Resultat dieser Entwicklung und die Wahrheit in höchster Gestalt ist, die sich das Selbstbewußtsein des Geistes über sich giebt. Die letzte Philosophie enthält daher die vorhergehenden ꝛc.“ Dies ist nicht mehr und nicht minder, als die Forderung aller Wissenschaften. Von einer „Philosophie par excellence“ ist in diesem ganzen Zusammenhange nicht die Rede. —

der jüngeren Hegelianer, wenn man ihnen vorwirft, daß sie fortdauernd Veränderungen einführten: es gehöre zum Wesen der Philosophie, sich zu verändern. Aber dies sind unbedachte, vorschnelle junge Leute. Reifere und gemäßigte Denker der Hegelschen Schule erklären, wenn auch einige Verbesserungen im einzelnen möglich seien, so habe doch im Ganzen Hegel der Welt die Philosophie gegeben.

Und diese Philosophie ist nicht bloß ein System von Doctrinen, wonach der Mensch sich zu richten hat. Es ist etwas viel Größeres. Es ist die Betrachtung der Selbstentwicklung des Absoluten. Hegel wünscht der Menschheit Glück zu der Thatsache, daß eine neue Epoche angebrochen. „Es scheint," sagt er, „daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten" . . . .

„Nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolutem Geist, und dies Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz."*)

Ueber das System selbst können wir allen Lesern die Entscheidung überlassen, ob es überhaupt Beachtung verdient außer als ein Beweis der störenden Irrthümer der Speculation. Ein System, welches damit beginnt, daß Sein und Nichtsein das Nämliche sei, weil das Sein in abstracto als das Unbedingte**) gefaßt werden müßte, und ebenso das Nichtsein, und daß daher beide unbedingt sein müßten, also dasselbe; ein System, welches fortschreitet durch die Ineinssetzung der Widersprüche, als die Methode der Philosophie, ein System, in welchem die einzig positive Existenz die einfache Beziehung ist, dessen beide Momente Geist und Materie sind; dies System, wäre es auch durch und durch wahr, läßt alle Fragen, wodurch die Wissenschaft sich

---

*) Geschichte der Philosophie III. 689.

*) „Unconditioned" statt „unbestimmt", ohne alle weitre Bestimmung. Log. I. S. 77. D. Ue.

nützlich macht, nach wie vor in gleichem Dunkel, und ist daher der Beachtung ernsthafter Männer, die für das Wohl der Menschheit wirken, unwürdig.*)

Seine Nichtigkeit läßt sich auf einen Blick erkennen an den Lösungen, die es uns von wirklich lösbaren Problemen bietet. Nichts geht über den geistreichen Unsinn, den Hegel zu Tage fördert, wenn er über Fragen spricht, die ins Bereich der Verification fallen, und die sein System, wenn es wahr wäre, aufs Ueberzeugendste beweisen müßten. Newton (den er „einen Barbaren an Begriffen" nennt**) und die empirische Schule (die er als „abgedroschen" verachtet) möchte er nach Herzenslust verspotten, gäb' er uns nicht das Schauspiel seines eignen hoffnungslosen Mislingens, die Probleme auch nur annähernd zu lösen, welche Newton und die Empiriker gelöst haben.

Ein Freund, dessen Durchsicht dies Kapitel viel verdankt, macht zur Vertheidigung Hegel's geltend: „es sei nicht die Aufgabe der Philosophie, besondre empirische Thatsachen zu entdecken, sondern das allgemeine Verhältniß des Kosmos und des Denkens zu erforschen. Hegel's Philosophie sei eine Art Darwin'scher Versuch, zu zeigen, wie die objective Welt und das Verhältniß

---

*) Auch Goethe setzt solche Widersprüche in eins, wenn er (obwohl etwas handfester) ausruft:

Alles was entsteht, ist werth, daß es zu Grunde geht!

Hätte Goethe sich recht bedacht, so hätte er mit Heraklit und Hegel gesagt: „indem's entsteht, vergeht's! wir leben sterbend!" Wahr ist dies nun ohne Zweifel: der Verfasser findet es aber „unnütz", und es ist zuzugeben, daß man leben und sterben kann ohne dies zu wissen, ja ohne je ein Buch gelesen zu haben; obgleich sicherlich das Nützlichste von Allem das Wissen des Wahren ist. Wir wollen aber gegen die Polemik nicht polemisiren, und weiterhin nur hie und da berichtigen. D. Ue.

**) Gesch. der Phil. III. 447. Newton lehnte ja selbst „alle Metaphysik", also alle Begriffe ab, endete daher auch ganz richtig mit der Apokalypse; aber Hegel nimmt ihn doch mit in die Geschichte der Philosophie hinein und giebt ihm den Ruhm „seiner mathematischen Entdeckungen". Wie käme aber Hegel zu der Aufgabe, die Probleme noch einmal zu lösen, die Newton u. s. w. schon gelöst haben? D. Ue.

des Subjects zu ihr allmälig erwüchse." Diese Vertheidigung würde endgültig sein, wenn das allgemeine Verhältniß selbst ein algebraischer Ausdruck der Besonderheiten wäre, aus denen es abstrahirt ist — mit andern Worten, wenn das Allgemeine das Besondre einschlösse und nicht in Widerspruch mit ihm stünde. Wäre nicht natürliche Aneignung eine Thatsache, so würde Darwin's Hypothese ein bloß speculatives Interesse haben. Weil Hegel's dialektischer Prozeß mit einigen der sichersten Schlüsse der Wissenschaft in Widerspruch steht, darum wird er außer Acht gelassen.

Sicherlich sollte ein System, welches die höchsten Wahrheiten offenbart hat, einige Aufklärung für die niedrigeren Wahrheiten geben. Einer, der die Tiefen des Seins ergründet hat, müßte doch im Stande sein, einige einfache Gesetze der Erscheinung aufzustellen. Ein Mann, welcher der Entwicklung des Kosmos folgen kann, sollte doch einige Einsicht in die kosmischen Gesetze haben. Aber was ist der Fall mit Hegel? Es ist ihm nicht nur mislungen, ein einziges Gesetz zu entdecken, oder in der Sphäre der natürlichen Erscheinungen eine einzige Induction festzustellen. Sondern er hat sich sogar einigen der bestbegründeten Inductionen früherer Denker widersetzt. In der Astronomie, in der Physik, in der Chemie, in der Biologie, in der Psychologie — und alle diese Gegenstände hat er behandelt — ist sein System völlig fruchtlos.

Es ist nicht nur fruchtlos, es ist schlimmer, es ist verderblich. Die Leichtigkeit, womit man durch die Metaphysik alle Fragen in systematisches Dunkel hüllen kann, ist lange der Fluch Deutschlands gewesen. Wir in England und Frankreich sind vor der nichtigen Fortsetzung der scholastischen Disputationen besonders dadurch bewahrt worden, daß wir ihre Nomenklatur und Terminologie beibehalten haben und dadurch von dem scholastischen Grund und Boden hinweggewiesen worden sind. Aber die Deutschen haben sich eine neue philosophische Sprache erfunden, und merken nun nicht, daß die neuen Ausdrücke alte Irrthümer verschleiern; sie erkennen in ihrem „Irrlicht" die bekannte Gestalt des Ignis fatuus nicht.

„Selbst ein Schüler giebt zu, „daß es gefährlich sei, die Erklärung der Natur bei Hegel nachzulesen, wenn man seine Achtung für den Mann bewahren wolle . . . . alle seine wesentliche Größe verschwinde eine Zeitlang, so zu sagen, in einem Zwerge." „Ja, das Instrument selbst, welches er handhabt, führt seine Versuchung zu bloß willkürlichen Producten mit sich; und die reine Schaustellung eines consequenten und durchgehenden Vernünftigen." Und dann: „Sonderbar, wie ein hartnäckiger, gescheidter, weltlicher Mann sich so merkwürdig getäuscht hat! weil er neu classifiziren und neu benennen konnte, denkt er wirklich, daß er etwas Neues weiß und versteht! . . . . Bei Hegel sind Befriedigung und Täuschung selten weit voneinander, aber die letztere herrscht vor. Wenn die Worte einen Augenblick Licht verbreiten, und Einem, so zu sagen, ein Einblick in die innern Mysterien gewährt wird; so löschen sie sich gleich wieder aus, und erscheinen als bloß willkürliche Classificirung und künstliche Nomenclatur."*) Eine richtigere Kritik ist nie geschrieben worden. Daneben kann man die Sarkasmen stellen, die Hegel gegen Schelling richtete, und die ebenso gut seinen eignen Formalismus treffen. „Der Pfiff einer solchen Weisheit ist so bald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich, als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Es ist, als ob sich auf der Palette eines Malers nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre. . . . Was diese Methode, allem Himmlischen und Irdischen, allen natürlichen und geistigen Gestalten die paar Bestimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, hervorbringt, ist nichts Geringeres, als ein sonnenklarer Bericht über den Organismus des Universums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen, oder den Reihen verschlossner Büchsen mit

*) Stirling, Secret of Hegel, II, pp. 523, 522, 66. Stirling's Bewunderung für die Hegelsche Philosophie verblendet ihn keineswegs gegen manche Mängel des Philosophen.

ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht.'"*) Oder wie Stirling in einem seiner leidenschaftlichen Ausbrüche ausruft: „Es ist in der That ein leeres Gebrumme, aber mit der unverschämtesten Usurpirung einer absprechenden Sprache über Mysterien, die immer Mysterien bleiben müssen."

Wenn Hegel sich mit der Geschichte oder mit der Natur befaßt, so wird die Werthlosigkeit seiner Methode und das handgreifliche Fehlschlagen ihrer Anwendung offenbar. Kein besseres Beispiel als seine Behandlung Newton's, dessen Rath: „Physik, hüte dich vor der Metaphysik!" nach ihm übersetzt werden könnte: „Wissenschaft, hüte dich vor dem Denken!" eine Vorschrift, welche die Nachfolger Newton's getreulich befolgt haben.**) Hat es je eine unverschämtere Entstellung gegeben? Newton und seine Nachfolger hätten sich des Denkens enthalten, weil sie sich innerhalb der Grenzen der Verificirung hielten! Hegel fügt dann hinzu, Newton's optische Theorie war so weit davon entfernt, ein Muster der Beobachtung und des Denkens zu sein, daß es ein Muster davon ist, was Beobachtung und Denken nicht sein sollten." Stellen wir ein oder zwei Beispiele von Hegel's eignen Bemühungen neben die von Newton, und der Leser mag dann seine eignen Schlüsse ziehn.

I. Die Stellung unsers Planeten im Weltgebäude befähigt ihn ganz besonders zur Wiege des Geistes; aber damit er dies sei, mußte er seine ursprüngliche Form aufgeben und verschiedne Kataklysmen erfahren. In diesen Katastrophen war es der ungeborne Geist der Menschheit, welcher unbewußt das Innere der Erde bearbeitete und seine künftige Herrschaft vorbereitete.

Dies ist sicherlich nicht Newtonisch; hat aber eine merkwürdige und lehrreiche Verwandtschaft mit einer Speculation August Comte's, zur Zeit, wo dieser große Denker in die subjective Methode zurückgefallen war, von welcher seine frühern Speculationen glücklicherweise frei waren. In seinem letzten Werke lesen wir: „Il est permis de supposer que notre planète,

---

*) Hegel, Phänomenologie des Geistes, Vorrede, S. 40 u. 41.
**) Hegel, Geschichte der Philosophie III, 447.

et les autres astres habitable, furent doués d'intelligence avant que le développement social y devint possible. Alors la terre vouait ses forces à préparer le séjour de l'Humanité."*)

II. Physiker haben viel über die Wärme speculirt. Hier ist Hegel's Erklärung: „Wärme ist die Wiederherstellung der schweren Materie zu ihrer Formlosigkeit, ihrer Flüssigkeit; der Triumph der homogenen Materie über die specifische Bestimmung ihres Außersichseins; ihre abstracte Continuität als Negation der Negation (der Form) bestimmt, d. h. in Thätigkeit gesetzt."

III. „In der Entwicklung der Menschheit", sagt uns Hegel, „sind die Rassen die Momente. Die Negerrasse ist der natürliche Geist, als solcher; die Mongolische zeigt den Geist im Bewußtsein seiner Opposition gegen die natürliche Form und in dem Bestreben, sich darüber zu erheben; die Kaukasische Rasse ist der freie Geist, zur absoluten Einheit mit sich zurückgekehrt."

IV. Wir übergehen manches Närrische in der Deduction organischer Phänomene, wollen aber doch einen Augenblick bei der Erklärung des Geschrei's des Neugebornen verweilen: „Während Thiere stumm geboren werden, oder ihren Schmerz nur durch Wimmern ausdrücken, drückt das Kind das Gefühl seines Mangels durch Schreien aus. Durch diese ideelle Thätigkeit drückt das Kind von Anfang an aus, daß es von der Ueberzeugung durchdrungen sei, es habe ein Recht, von der Außenwelt die Befriedigung seiner Bedürfnisse zu fordern — — und daß die Unabhängigkeit der Außenwelt in Beziehung auf die Menschheit eine Nichtigkeit sei."**)

Die obigen Beispiele sind aus demselben Werk entnommen; es findet sich dort noch viel von demselben Stoff.

V. Nur noch Ein Beispiel, aus der Kunst. „Die Musik

*) Auguste Comte: Synthèse subjective, 1856, p. 10. In einem sehr interessanten und gelehrten Werk: Time and Space, von Shadworth Hodgson, 1865, p. 400 ist eine Notiz über verschiedne Uebereinstimmungen der Speculationen Hegel's und Comte's, die jedoch meistentheils nur formell sind; ihre wirkliche Aehnlichkeit liegt in ihrem subjectiven Verfahren.

**) Hegel, Encyklopädie § 396, S. 93.

hat zu ihrem Material den Ton. Was ist der Ton? das innere Erzittern eines klingenden Körpers; folglich verläßt die Musik die Sinnenwelt, und die Welt der innern Erregung wird ausschließlich von ihr bewegt. Darum ist die Musik die subjectivste aller Künste."

Ist es nöthig, den Leser zu fragen, ob Newton und seine Nachfolger berechtigt waren, ein Denken zu vernachlässigen, welches solche Producte liefert? Aber Stirling, der gegen die Abgeschmacktheiten Hegel's in der Erklärung der Außenwelt nicht verblendet ist, der wirklich sehr wahr gesagt hat: „Hegel ist immer pädagogisch; bei ihm ist Benennen: Erklären;" bleibt dennoch ein ergebner Schüler; und nachdem er das Fehlschlagen der Naturphilosophie zugegeben hat, sagt er: „Ein Blick auf die Wissenschaft der Logik und die Philosophie des Geistes stellt das Gleichgewicht her, und zwingt uns, Hegel als absoluten Meister des Gedankens anzuerkennen." Wir dürfen daher diese Anstrengungen nicht unbeachtet lassen.

4. Hegel's Logik.

Da die Philosophie die Betrachtung der Selbstentwicklung des Absoluten, oder, wie Hegel auch sagt, der Darstellung der Idee ist, so muß zuerst festgestellt werden, nach welchen Richtungen diese Entwicklung stattfindet.

Der Prozeß ist folgender: Alles muß erst an sich betrachtet werden, dann in seiner Negation, seinem Andersssein. Dies sind die beiden Termini, die Gegensätze; sie müssen aber in einem Dritten indentificirt werden, um zu existiren; dies Dritte ist die Beziehung der beiden auf einander, das An und für sich sein. Dies ist die Beziehung, welche sich auf die Negation der Negation gründet, und daher positiv, reell ist.

Das Absolute, welches sowohl Denken, als Sein ist, muß in dieser dreifachen Ordnung betrachtet werden, und so zerfällt die Philosophie in drei Theile:

I. Logik, Wissenschaft der Idee an und für sich.

II. Naturphilosophie, Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein oder in ihrem Außersichsein.

III. Philosophie des Geistes, der Idee, welche aus ihrem Anderssein zu sich zurückgekehrt ist.

Die Logik hat in diesem System eine sehr verschiedne Bedeutung von der gewöhnlichen. Zwar ist sie, wie die gemeine Logik, eine Prüfung der Gedankenformen, aber sie ist mehr, sie ist ebensowohl eine Prüfung der Dinge, als des Denkens; ihr Zweck läßt sich so aussprechen: „Die Darstellung Gottes in seinem ewigen Wesen vor der Schöpfung der Natur und des endlichen Geistes (Logik I, 33). Es ist das diamantne Netz, darein das Universum gewoben ist.“ Da Object und Subject für identisch erklärt werden, und Alles, was vom Gedanken wahr ist, auch wahr von dem Objecte sein muß, da der Gedanke die Sache ist, so ist die Logik, während sie den Platz der alten Logik einnimmt, zu gleicher Zeit Metaphysik. Sie zeigt die Genesis aller abstracten Ideen; folglich umfaßt sie das ganze System der Wissenschaft, dessen Theile nur die Anwendung dieser Logik sind.

Hegel's Logik ist in drei Bänden trockner Abstractionen enthalten, eine Darstellung der Idee in ihrem Proceß des reinen Denkens, frei von aller Berührung mit Objecten. Sie ist völlig abstract, und beginnt mit dem reinen Sein. Dies reine Sein ist wegen seiner Reinheit unbestimmt; was aber keine Bestimmtheit hat, hat keine Existenz, es ist reine Abstraction. Eine reine Abstraction ist nun auch das Nichts, es hat ebenfalls keine Bestimmtheit, und seine Unbestimmtheit macht es zum Nichts. Der erste Satz in der Logik ist also: „Sein und Nichts sind dasselbe.“

Hegel giebt zu, daß dieser Satz etwas parador sei; aber er läßt sich durch etwas Widersinniges nicht schrecken, und durch einen Sarkasmus nicht erschüttern. Er weiß wohl, der dumme gemeine Menschenverstand wird fragen: „ob es dasselbe sei, daß mein Haus, mein Eigenthum, die Luft, die ich athme, diese Stadt, die Sonne, das Gesetz, der Geist oder Gott, existire, oder nicht existire.“ Gewiß eine sehr natürliche Frage. Wie beantwortet er sie? „In solchen Beispielen“, sagt er, „werden besondre Zwecke,

z. B. Nutzen, mit verstanden, und dann wird gefragt, ob es mir gleichgültig sei, ob diese nützlichen Dinge existiren oder nicht? In der That aber ist die Philosophie grade die Wissenschaft, welche den Menschen von unzähligen endlichen Absichten und Zwecken befreien und ihn gleichgültig dagegen machen soll, ob solche Dinge existiren oder nicht." Die Philosophie setzt also nicht nur den Einwand als unerheblich bei Seite, sondern weist auch darauf hin, daß er unlogisch sei, denn er wende auf concretes und bestimmtes Sein den Satz an, welcher nur von dem abstracten und unbestimmten Sein ausgesagt wurde. Er sagt dagegen Folgendes:

„Man kann nicht die Absicht haben wollen, den Verwirrungen, in welche sich das gewöhnliche Bewußtsein bei einem solchen logischen Satze versetzt, nach allen Seiten hin begegnen zu wollen, denn sie sind unerschöpflich. Es können nur einige erwähnt werden. Ein Grund solcher Verwirrung ist unter andern, daß das Bewußtsein zu solchem abstracten logischen Satze, Vorstellungen von einem concreten Etwas mitbringt, und vergißt, daß von einem solchen nicht die Rede ist, sondern nur von den reinen Abstractionen des Seins und Nichts, und daß diese allein festzuhalten sind.

Sein und Nichtsein ist dasselbe; also ist es dasselbe, ob dieses Haus ist, oder nicht ist, ob diese 100 Thlr. in meinem Vermögenszustand sind, oder nicht. — Dieser Schluß, oder Anwendung jenes Satzes verändert dessen Sinn vollkommen. Der Satz enthält die reinen Abstractionen des Seins und Nichts; die Anwendung aber macht ein bestimmtes Sein und bestimmtes Nichts daraus. Allein von bestimmtem Sein ist, wie gesagt, hier nicht die Rede. Ein bestimmtes, ein endliches Sein ist ein solches, das sich auf Andres bezieht; es ist ein Inhalt, der im Verhältnisse der Nothwendigkeit mit anderm Inhalte, mit der ganzen Welt, steht. In Rücksicht des wechselbestimmenden Zusammenhangs des Ganzen konnte die Metaphysik die — im Grunde tautologische — Behauptung machen, daß wenn ein Stäubchen zerstört würde, das ganze Universum zusammenstürzte. In den Instanzen, die gegen den in Rede stehenden Satz gemacht werden,

erscheint etwas als nicht gleichgültig, ob es sei oder nicht sei, nicht um des Seins oder Nichtseins willen, sondern seines Inhalts willen, durch den es mit Andern zusammenhängt. Wenn ein bestimmter Inhalt, irgend ein bestimmtes Dasein vorausgesetzt wird, so ist dies Dasein, weil es Bestimmtes ist, in mannigfaltiger Beziehung auf andern Inhalt; es ist für dasselbe nicht gleichgültig, ob ein gewisser andrer Inhalt, mit dem es in Beziehung steht, ist, oder nicht ist; denn nur durch solche Beziehung ist es wesentlich das, was es ist. Dasselbe ist der Fall in dem Vorstellen (indem wir das Nichtsein in dem bestimmteren Sinne des Vorstellens gegen die Wirklichkeit nehmen), in dessen Zusammenhange das Sein oder die Abwesenheit eines Inhalts, der als bestimmt mit Andern in Beziehung vorgestellt wird, nicht gleichgültig ist."

Fügen wir jetzt zu Hegel's eigner Erörterung die von Stirling hinzu: „Reines Sein und reines Nichts sind absolut identisch, absolut nicht zu unterscheiden. Es nützt nichts, wenn wir sagen: Nichts ist Nichts, aber Sein ist Etwas: Sein ist nicht mehr Etwas, als Nichts es ist. Wir geben zu, daß Nichts existire; Nichts ist eine verständliche Unterscheidung: wir sprechen davon, Nichts zu denken und Nichts zu sehen, mit andern Worten: Nichts ist die Abstraction von jedem Unterschied, von jedem Besondern. Aber eine Abstraction von jedem Unterschiede schließt nicht die Zerstörung jedes Unterschiedes ein, alle Unterschiede bleiben bestehen, im Nichts haben wir uns einfach in die Unbestimmtheit zurückgezogen. Dies unser Nichts implicirt also noch die formirte und bestimmte Welt. Grade dies ist der Werth des reinen Seins: wenn wir es zu dem Begriff des reinen Seins gebracht haben, haben wir uns einfach in die Abstraction von allen Unterschieden zurückgezogen; aber diese sind noch trotz all' unsrer Abstraction und Zurückgezogenheit. Reines Sein und reines Nichts weisen also beide absolut auf dieselbe Abstraction, auf das absolut selbe Zurückziehen hin. In beiden hat in der That der Gedanke, mit Fleiß, allen Unterschieden den Rücken gekehrt; denn das Denken ist Alles, was ist, und alle Unterschiede sind nur seine. In der That sind Sein und Nichts, beides Ab-

stractionen, leere Abstractionen und die leersten von Allen; denn sie sind grade die letzten. Keins von ihnen ist ein Concretes, keins ist, wenn wir so sagen dürfen, ein Reales. Was also i st, was wirklich ist, in der That ist, ist weder das Eine, noch das Andre; aber Alles, was ist, ist ein σύνολον, ein Zusammengesetztes aus Beiden. Dies ist merkwürdig: daß die geformte Welt zwischen zwei Haken unsichtbarer Abstractionen hängen sollte, und daß zu gleicher Zeit Alles in dieser geformten Welt bloß eine Zusammensetzung aus diesen beiden unsichtbaren Abstractionen sein sollte. Wir können nicht das Sein hier, und das Nichts dort handhaben, wie diesen Stein oder dies Stück Holz; und doch sind sowohl Stein als Holz, aus Sein und Nichts zusammengesetzt: Beide s i n d und sind n i c h t — und dies in mehr als Einem Sinne. Sie sind, d. h. sie nehmen am Sein Theil. Sie sind unterscheidbar, sie schließen den Unterschied ein, den Unterschied, die Negation, d. h. sie nehmen am Nichtsein Theil. Der Stein ist nicht das Holz, das Holz ist nicht der Stein; jedes ist daher, wenn es i st, auch n i c h t."

Brauchen wir die Verletzung der dialectischen Methode hervorzuheben, welche in diesen Argumenten liegt? Wenn der Proceß der Negation von dem abstracten Unbestimmten wahr ist, muß er ebenso von dem concreten Bestimmten wahr sein. Wenn reines Sein das nämliche ist, als reines Nichts, dann ist auch besondres Sein dasselbe, als besondres Nichts; wenn nicht in der Continuität des Uebergangs vom Abstracten zum Concreten ein Bruch sein soll.*)

Es ist jedoch zu bemerken, daß manche, denen der paradoxe

*) Mein oben erwähnter Freund bemerkt: „Die abstracte Beziehung „Sein ist gleich Nichts", hört auf wahr zu sein, sobald wir nur zu der Kategorie des Etwas gelangen; denn Etwas ist nicht gleich Nichts; seine Negation ist etwas Andres, d. h. eine concretere Negation. Ein Etwas ist bestimmt dadurch, daß es von besondrer Art ist und daß es, indem es dies ist, von jedem andern Etwas unterschieden ist; aber es ist nur so bestimmt als der Ausdruck jedes andern Etwas in Beziehung zu dem ganzen Universum von allen Etwas, worauf es bezogen ist, und seine Beziehung auf diese giebt ihm seinen besondern Charakter."

Ausdruck: Sein ist gleich Nichts auffällt, und denen es besonders schwer wird, das Sein des Nichts zu fassen, dennoch eine analoge Vorstellung hegen. Sie sind erstaunt über Hegel's Ausspruch: „Nichts ist, denn es ist ein Gedanke". Und doch fühlen sie sich ganz zu Hause in der Versichrung, der Raum existire, welcher doch sicherlich nur ein Gedanke ist, und zwar einer, der alle Eigenschaften oder alle Eigenschaftslosigkeit des Nichts hat. Neben der Materie nehmen sie einen leeren Raum an, in welchem die Materie ist und sich bewegt. Es ist wahr, sie stellen sich nicht vor, daß dieser Raum dasselbe sei, als die Materie; wenn sie jedoch an dem logischen Satz festhalten, daß, um Etwas zu wissen, wir auch wissen müssen, was es nicht ist, omnis determinatio est negatio, so sollte die Hegelsche Ausführung sie nicht in Erstaunen setzen. So ist auch die populäre Vorstellung der Trägheit als einer Eigenschaft der Materie die Verwirklichung einer Negation; denn Trägheit ist die Unfähigkeit eines Körpers seinen Zustand zu verändern; und doch wird dies einfach Negative in ein Positives verwandelt, und man spricht von der „Quantität der Trägheit", von der „Kraft der Trägheit", von der „Ueberwältigung der Trägheit", u. s. w. Es ließen sich noch mehr Beispiele anführen; aber diese genügen zu beweisen, daß, wenn Hegel parador ist, indem er die Negation als eins der Momente des unendlichen Processes betrachtet, analoge Absurditäten in der populären Metaphysik im Umlauf sind.

Wir kehren jedoch zurück. Der erste Satz hat uns die beiden Entgegengesetzten gegeben; um ihnen positive Wirklichkeit zu verleihen, muß eine Identität, eine Beziehung, stattfinden. Als reines Sein und als reines Nichts sind sie bloße Abstractionen und haben keine Realität, sie sind bloße Möglichkeiten. Man vereinige sie, und man erhält das Werden, und das ist eine Realität. Man analysire diese Idee des Werdens, und man wird finden, daß es grade diese beiden Elemente enthält, ein Nichtsein, aus dem es herkommt, und ein Sein, welches sich daraus entwickelt.

Die beiden Elemente nun, die sich einander widersprechen, sich fortdauernd einander zu absorbiren suchen, werden in ihrer

Realität nur erhalten vermittelst der Beziehung, in welcher sie zu einander stehen; — das ist der Punkt des Magnets, welcher die Pole auseinander hält, und dadurch verhindert, daß sie sich einander vernichten. Das Werden ist der erste concrete Gedanke, den wir haben können, der erste Begriff; Sein und Nichts sind bloße Abstractionen. Als Abstraction lassen sie sich im Gedanken unterscheiden, obgleich sie in der Wirklichkeit nicht trennbar sind. Sie sind so bezogen, daß sie zugleich die nämlichen und verschieden sind. Die Verschiedenheit ist Negation. Sein ist das Ansich-sein, dies muß in sein Gegentheil, das Anderssein übergehn, und in dem Uebergange wird es Realität, An und für sich sein. Die Rückkehr des Ich in sich aus seinem Anderssein ist eins der logischen Kunststücke, die am schwierigsten zu verfolgen sind. Zwei Haupteinwürfe lassen sich dagegen machen: 1. daß es absolut undenkbar ist und sich für den Verstand nicht construiren läßt, wie man es auch ausdrückt. 2. Der Uebergang von der Abstraction zur Realität läßt sich nur mit Hülfe solcher Begriffe, als Zeit, Raum, Bewegung, u. s. w. fassen.

I. Es ist absolut undenkbar. Versuche im Gedanken der Bewegung eines Punktes aus sich heraus in einen andern, und wieder in sich zurück und durch den andern bereichert, zu verfolgen. Daß A in B übergehen mag, um sich dort mit B zu verbinden, in dasselbe aufgelöst zu werden, und mit ihm eine andre Einheit zu bilden, nämlich C ist begreiflich; die Säure verbindet sich mit ihrem Entgegengesetzten oder der Basis, und bildet ein Salz, welches die Synthesis der beiden Entgegengesetzten ist; aber man sieht, daß dies möglich ist, weil die Entgegengesetzten reell sind. Wäre die Basis eine Säure oder die Säure ein Alkali, so wäre eine solche Synthese nicht möglich; die Vereinigung würde kein Salz, sondern bloß einen Zusatz geben. In dem Hegelschen Proceß ist keine Synthese möglich, weil keine reelle Entgegensetzung vorausgesetzt wird; die Abstraction Sein ist dieselbe als Nichts; dies sind zwei Momente, die zwei Termini eines schwankenden Pendels, die convexe und concave Oberfläche einer Curve. Aber das Eine Moment, der Eine Terminus, die Eine Oberfläche kann nicht aus sich heraus

in ihr Andres übergehn. Das Außersichsein ist eine Metapher ohne allen verständlichen Inhalt. Wenn das Sein negirt wird, ist es nicht außer sich; noch weniger ist es ein Anderes; denn es ist gar nicht. Aber selbst wenn wir dieses unübersteigliche Hinderniß bei Seite lassen, können wir das angenommne Resultat des Prozesses nicht begreiflich machen; wir können keine Bereicherung des Seins durch seine Rückkehr in sich begreifen; es sei denn, daß es im Lauf seines Durchgangs positive fremde Elemente in sich aufgenommen hätte. „Existenzen sind das Concrete des Abstracten.“ Von ganzem Herzen! Aber man verlange nicht, daß in dem einfachen Proceß des Concretwerdens — einer formellen Veränderung — irgend ein materieller Zusatz hinzugefügt worden sei. Das schmutzige Wasser, welches du aus deinem Nebel verdichtet hast, existirte schon als schmutziger Wasserdunst. „Der Anfang“, sagt Hegel, „ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, aus dem Etwas zu entwickeln ist; der Anfang schließt daher von vornherein das Sein in sich. So schließt der Anfang sowohl Sein als Nichts in sich; er ist die Einheit der beiden — oder ist Nichtsein, welches zugleich Sein, und Sein, welches zugleich Nichtsein ist.“ *)

Das Herausgehn eines Etwas aus sich und das Uebergehn in ein Andres, ohne sich selbst zu verlieren, ist einfach unbegreiflich. Die Hegelsche Logik löst den Widerspruch, indem sie ihn annimmt. „Das Andre ist ihr dasselbe. Etwas und ein Andres sind zunächst, sagt er Daseiende oder Etwas, 2) jedes ist ebenso ein Andres. Wenn wir das eine Etwas A und das andre B nennen, so ist B zuerst als das Andre bestimmt. Aber A ist ebenso das Andre von B. Beide sind auf dieselbe Weise Andre. Um die Differenz festzuhalten und das affirmative Etwas zu bestimmen, giebt es das Wort: dies. Aber dies sagt bloß, daß der Unterschied und das Hervorheben eines Etwas subjectiv ist, und daß es außer dem Etwas ist. Dies schließt keinen Unterschied ein; alles und jedes Etwas ist ebensowohl dieses.“

Wenn Einer die Sprache auf diese Weise manipulirt, so

*) Logik, I. S 63.

kann er jeden Widerspruch ausgleichen; aber weder auf diese, noch auf irgend eine andre Weise können wir uns im Gedanken die Bewegung von A in Nicht-A und seine Rückkehr in sich als vollendetes und bereichertes A construiren — noch weniger die Bewegung einer leeren Abstraction nach einer andern leeren Abstraction hin und die daraus folgende Entwicklung eines vollen Concreten. In seiner Auseinandersetzung des Wesens sagt er: „Das Werden im Wesen, seine reflectirende Bewegung, ist die Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück. Das Uebergehen oder Werden hebt in seinem Uebergehen sich auf; das Andre, das in diesem Uebergehen wird, ist nicht das Nichtsein eines Seins, sondern das Nichts eines Nichts, und dies, die Negation eines Nichts zu sein, macht das Sein aus". *) Wenn gesagt wird, die concrete Existenz sei in dem abstracten Sein und Nichts implicirt — daß wir nach den Gesetzen des Denkens dies so verstehen müssen — so ist die Antwort, daß in einem solchen Falle die Existenz nicht aus den beiden entwickelt, sondern in ihnen vorausgesetzt ist. Nun macht Hegel den Anspruch, die Existenz aus dem Gesetz des Widerspruchs entwickelt zu haben; während der Widerspruch von A und Nicht-A nicht C giebt; das Hin- und Herschwanken zwischen Sein und Nichts bleibt eine Abwechslung von Sein und Nichts, und giebt keine Existenz.

Die nothwendigen Gesetze des Denkens sind so weit davon entfernt, uns zu Hegel's Folgerung zu zwingen, daß seine Folgerung vielmehr diese Gesetze direct verletzt. Sein Nichts ist ein undenkbarer Anfang. Es ist dies nach seinen eignen

---

*) Logik II, S. 15. Der Ueb.: „In obiger Stelle macht Hegel den Unterschied vom „Uebergehen des Seins" und von „der Reflexion der wesentlichen Gegensätze" klar und zwar hier wie das Sein Schein wird. Von dem Werden des Seins zur Existenz ist darin durchaus nicht die Rede. Aus einem solchen Zusammenhange läßt sich überhaupt nicht irgend ein Passus zufällig herausgreifen. So ließ sich hier nur „das Werden des Wesens" (des Seins zum Schein) nicht das „Werden der Existenz" finden, wie wir im Text lesen. Da es Anführung aus Hegel ist, so ist natürlich das Original gegeben. —

Prinzipien; denn er sagt: Das Denken ist Bestimmung, und wenn das Nichts gedacht werden soll, so muß es bestimmt, und so Etwas werden. Feuerbach drückt es epigrammatisch so aus: Wer Nichts denkt, denkt eben nicht."*) Wenn die Logik in der Sache irgend etwas zu sagen hat, so erklärt sie Hegel's „Nichts" für undenkbar, da er es als ein Nichts hinstellt, aus dem etwas entspringen soll. Dieselbe Logik protestirt gegen sein „Sein" das unbestimmte, als den Anfang; denn wenn es wie er sagt, ein rein Abstractes ist, in welchem nichts anzuschauen, nichts zu denken ist; wie können wir das unanschaubare und undenkbare Abstracte zu einem begreifbaren Prius machen? Wenn das Sein unbestimmt, und das Nichts auch unbestimmt ist, wo kommen dann die Bestimmungen her? Wenn der Anfang ein Paar sich widersprechende Abstracte ist, wo ist da der Ursprung ihrer Concreten?

II. Dies führt mich zu dem zweiten Haupteinwurf, nämlich daß Hegel grade die Elemente voraussetzt, die er zu entwickeln vorgiebt; und während er erklärt, er ginge von reinen Abstractionen aus, welche im dialektischen Proceß concret werden sollen, führt er in der That ganz ruhig die Elemente der Erfahrung ein, und ruft die Kategorien zu Hülfe. So ist der dialektische Proceß selbst undenkbar, wenn wir nicht zu dem reinen Sein und dem reinen Nichts andre Elemente hinzufügen. A wird unbeweglich A bleiben, und B B. Eine Zugabe implicirt Hegel, nämlich die der Entwicklung, das Werden. Das sich widersprechende Paar wird in der Einheit seiner Verwirklichung zusammengefaßt. Geben wir ihm diesen dritten Factor zu. Kaum haben wir ihn zugegeben, so entdecken wir, daß in ihm die Bewegung vorausgesetzt werden muß, und Bewegung setzt Raum und Zeit voraus. Diese lassen sich nicht als bloß subjectiv beseitigen; sie werden auch von Hegel nicht so angesehen; denn in seinem System sind sie, und ebenso alle andern subjectiven Kategorien ebenfalls objectiv, und er betrachtet Raum und Zeit als Formen des Seins. Trendelenburg**) hat die Nothwendigkeit der Bewegung hervorgehoben,

---

*) Feuerbach, Kritik der Hegelschen Philosophie, Werke II, 224.

**) Logische Untersuchungen 1862, I, 38. „Das reine Sein, sich selbst gleich, ist Ruhe; das Nichts, das sich selbst Gleiche, ist ebenfalls

und Hegel's vollständiges Versäumniß, sie zu deduciren. Man bemerkt allerdings die auffallende Vernachlässigung dieser höchst wichtigen Kategorie durch die ganze Auseinandersetzung hindurch. Vielleicht dachte Hegel, sie läge im dialektischen Proceß. Aber dieser Proceß selbst ist eine sonst nicht berechtigte Annahme. Die einzige Stelle, deren ich mich erinnern kann, in welcher eine Deduction gemacht werden soll, ist die, wo er von der Bewegung als dem Product der Negation spricht. Indem er von der alten atomistischen Auffassung spricht, daß das Leere die Quelle der Bewegung sei, bemerkt er: „Dies hat nicht den unbedeutenden Sinn, daß etwas sich nur im Leeren bewegen könne, und nicht in einem schon eingenommnen Raum; in diesem Sinne würde das Leere nur die Voraussetzung oder die Bedingung der Bewegung, nicht ihr Grund oder ihre Ursache sein. Die Ansicht, daß das Leere der Grund der Bewegung ist, schließt den tieferen Gedanken ein, daß in der Negation im Allgemeinen der Grund des Werdens, die Unruhe der Selbstbewegung liegt. Das Leere ist der Grund der Bewegung nur als die negative Beziehung des Einen auf sein Negatives, d. h. des Einen auf sich selbst; welches nichtsdestoweniger als Daseiendes gesetzt ist." *) Anderswo, wo er direct von der Bewegung handelt, bestimmt er sie als „die gesetzte Identität von Raum und Zeit im Orte;**)" aber an keiner Stelle erinnere ich mich, daß er dem Vorwurfe entgeht, überall die Bewegung vorausgesetzt zu haben als gleich unentbehrlich beim Sein und Nichtsein in der Hervorbringung der Existenz. Und so werden statt der zwei Gegensätze, der beiden Momente, drei nothwendig, wobei

---

Ruhe. Wie kommt aus der Einheit zweier ruhenden Vorstellungen das bewegte Werden heraus?" Vergl. auch Shadworth Hodgson, Space and Time, p. 374. Schelling machte zuerst diesen Einwurf. Der Ueb.: Das Denken der Kategorie (werden) ist die Bewegung; wenn die Herren sie freilich nicht denken, so fehlt ihnen allerdings die Bewegung oder vielmehr die Thätigkeit der Selbstbewegung.

*) Logik I, 178.

**) Encyclopädie § 261.

das Dritte die beiden andern mit sich bringt, nämlich Raum und Zeit, und so fünf Prinzipien, statt eines einzigen giebt.

Hegel giebt zu, daß der Uebergang von der Idealität zur Realität, von der abstracten zur concreten Existenz, von Raum und Zeit zu ihrer Erscheinung als Materie für den Verstand unbegreiflich ist.*) Aber man kann sagen, er sei eben so unbegreiflich für die speculative Vernunft nach irgend einem seiner Prinzipien; er wird einfach versichert, nicht deducirt.**).

Und mein Einwurf ist hier noch nicht zu Ende. „Entwicklung", sagt er, „ist nicht nur Einheit von Sein und Nichts, sondern Unruhe in sich selbst". Die Unruhe wird nur eine Bewegung vom Sein zum Sein, eine formelle Veränderung sein; sie kann keine Bewegung von dem Einen zum andern sein, ohne daß ein Anderssein, eine Differenz, die schon existirt, vorausgesetzt wird; noch weniger ist sie begreiflich als eine Bewegung vom Sein zum Nichts. Hegel könnte sagen, das Anderssein sei unauflöslich in den Grund des Widerspruchs eingeschlossen, da die Entwicklung Geburt und Tod zu ihren Momenten habe. Aber nach jedem verständlichen Proceß ist die Geburt eine Metamorphose des Seins, eine neue Form, und der Tod die Auflösung dieser in andre Formen; in beiden Fällen ist der Ueber-

*) Am angeführten Ort.

**) Mein Freund wirft mir ein, mein Raisonnement „involvire die Identifizirung des Werdens mit physischer Entwicklung [was es in der That auch thut], welche sich natürlich Zeit nimmt und Raum braucht. Ebenso könnten Sie sagen, thut es das Denken. In Einem Sinne: ja! Manche Leute brauchen zehn Jahre ihres Lebens, um von den Prämissen zum Schluß zu kommen; aber die Prämissen führen unmittelbar als ein bloßes Verhältniß zwischen Ideen zum Schluß; und der Proceß braucht nicht mehr Zeit oder Raum, als es Zeit oder Raum braucht, 2 mal 2 zu 4 zu machen. [Allerdings ist Zeit nöthig, um selbst dies Verhältniß zu denken, und ist es nicht eine Bewegung des Denkens von der einen Bestimmung zur andern?] Wenn dies so ist, und wenn zugegeben wird, daß Hegel es mit Ideen und mit Beziehungen derselben auf einander zu thun hat, [aber er will diese Beziehungen ebensowohl für physisch als geistig gelten lassen] und daß er nur in diesem Sinne von „Bewegung" spricht, so fällt Ihr Einwurf, daß er mit fünf Prinzipien begänne, zu Boden.

gang vom Sein zum Sein und nicht vom Nichts zum Sein, oder vom Sein zum Nichts vorhanden.

Wir wollen uns jedoch nicht länger in unsrer Darstellung unterbrechen; wir werden das System zu kritisiren haben, wenn uns seine Umrisse vorliegen. Ueber die Basis ist genug gesagt worden, wir mögen jetzt unsre Blicke auf den Oberbau richten.

In dem dialektischen Proceß ist die Qualität die erste Negation, sie ist die Realität von etwas. Was die Qualität ausmacht, ist die Negation, welche die Bedingung ihres Seins ist. So ist blau bloß blau, weil es die Negation von roth, grün oder purpur ist; eine Wiese ist eine Wiese, bloß weil sie kein Weinberg, kein Park, kein Ackerfeld u. s. w. ist.

Nachdem das Sein eine Negation erfahren hat, ist es als Qualität bestimmt — ist es etwas und nicht länger eine Abstraction. Aber dieses Etwas wird durch seinen eignen Zustand beschränkt; und diese Grenze, diese Negation ist ihm äußerlich; daher implicirt etwas ein Andres. Es giebt ein Dies und ein Das. Nun sind etwas und das Andre, das Dies und das Das dasselbe. Dies ist ein Baum; das ist ein Haus. Wenn ich nach dem Hause gehe, so wird es das Dies und der Baum wird das Das. Der Baum soll das Etwas, und das Haus soll das Andre sein, und dieselbe Veränderung der Termini kann eintreten. Dies beweist, daß die beiden identisch sind. Das Etwas hat sein Andres, seinen Gegensatz in sich, es wird beständig das Andre, und so zeige sich deutlich, daß die einzige positive Wirklichkeit dies Verhältniß ist, welches bei allen Veränderungen der Termini bestehen bleibt.

Er sagt uns, die Wahrnehmung giebt uns die Vorstellungen von Jetzt, Hier, Dies, u. s. w. und was ist das Jetzt? Um Mittag sage ich: jetzt ist Tag. Zwölf Stunden später sage ich: jetzt ist Nacht. Meine erste Versicherung ist daher falsch gegen die zweite, und meint zweite gegen die erste. Dies beweist, daß das Jetzt ein allgemeiner Begriff ist und als solcher eine reelle Existenz, unabhängig von allen besondern Jetzt.*)

---

*) Phänomenologie des Geistes, S. 86.

Der Leser, welcher einen drehenden Derwisch um seinen Schwindel beneidet, mag diese Ergötzlichkeit in dem Werke suchen, das wir jetzt vor uns haben. Eine solche Aufeinanderfolge logischer Vexierstückchen und taschenspielerischer Auflösungen ist seit den Tagen des seligen Thomas von Aquinas nicht da gewesen. Allerdings stoßen wir hie und da auf eine Bemerkung die zu denken giebt, auf eine scharfsinnige Analyse, auf eine drastische Widerlegung irgend einer Absurdität, die in den Schulen gang und gäbe war; aber diese Ausstrahlungen aus dem Nebel lassen seine unsubstantielle Qualität nur um so stärker hervortreten. In der Erörterung der Phänomene und des Dings an sich zeigt sich eine meisterhafte Ueberlegenheit. Hier ist jedoch nicht Raum, sie verständlich zu machen. Wir wollen nur die Erklärung anführen: „das Ding an sich ist die leere Abstraction von aller Bestimmtheit, und grade weil es so von aller Bestimmtheit entfernt ist, ist es aller Erkenntniß entrückt." Aber statt in dem kritischen Zirkel zu bleiben und zu erklären, daß die Erkenntniß der Dinge unmöglich sei, behauptet Hegel, das wahre „Ansich" der Dinge ist ihr Wesen und dies ist grade das Erkennbare, denn die Erscheinung ist nicht der unsubstantielle Schein eines Unerkennbaren, sondern die wirkliche Manifestation, die Wirklichkeit des Wesens.*)

Ich empfehle den größeren Theil dieses zweiten Buches der Logik den Metaphysikern und gehe zum dritten über, welcher die Natur des Begriffs giebt.

Der Begriff ist die Wahrheit oder Einheit von Sein und Wesen, welche in den beiden ersten Büchern entwickelt sind. Seine Entwicklung ist die Construction des Universums, nämlich die Welt der Wahrheit und Vernunft, das was wirklich ist.

---

*) Dem Dinge ohne seine Eigenschaften bleibt deswegen nichts als das abstracte An-sich-sein, ein unwesentlicher Umfang und äußerliches Zusammenfassen. Das wahrhafte An-sich-sein ist das Ansichsein in seinem Gesetztsein; dieses ist die Eigenschaft. Damit ist die Dingheit in die Eigenschaft übergangen." Logik II, 133. Vergl. den Abschnitt über die Definition, Logik III, 280. Auch etwa Taine, De l'Intelligence 1870, V. II, Livre III.

Und hier läßt sich mit Nutzen die Ansicht aufstellen, welche Hegel von der Wahrheit hegt. In der Encyclopädie verwirft er die gewöhnliche Vermischung von Wahrheit mit Genauigkeit und erklärt, man spreche gewöhnlich von einem Urtheil als wahr, wenn es nur richtig sei. Ein richtiges Urtheil drückt nur die formelle Uebereinstimmung unsrer Gedanken mit ihrem Inhalt aus, gleichviel was dieser Inhalt sei. „Andrerseits besteht die Wahrheit in der Uebereinstimmung des Gegenstandes mit sich selbst, d. h. mit seinem Begriff. Es mag richtig sein zu sagen, daß Einer krank ist, oder etwas gestohlen hat; aber ein solcher Inhalt ist keine Wahrheit; denn ein kranker Körper ist nicht in Harmonie mit dem Begriff des Lebens, und Diebstahl ist keine Handlung, die mit dem Begriff menschlicher Thätigkeit übereinstimmt.*) Im Widerspruch mit der alten Logik, welche Wahrheit als die Uebereinstimmung der Begriffe mit den Gegenständen betrachtete, sagt er, geht die neue Logik von dem Satze aus, daß nur das, was das Denken über die Dinge vorbringt, das wirklich Wahre ist, und mit einer etymologischen Hinweisung, worin er zu Hause ist, bemerkt er, daß Ding und Denken genau verwandt seien.**)

Diese Behauptung wird verständlich und erklärt seinen berühmten Ausspruch: „Alles was wirklich ist, ist vernünftig, und

---

*) Encyclopädie § 172, S. 334. Logik, Einleitung, S. 26. Sein Schüler Erdmann, Psychologische Briefe, dritte Auflage 1863, S. 63. wiederholt dies. Diese seltsame Auffassung der Wahrheit ist Hegel nicht eigenthümlich. Schon Bardili hatte sie angegeben. Seine Maxime, Alles was keinen Widerspruch in sich enthält, schien der Thatsache zu widersprechen, daß unsittliche Handlungen, welche der Moralität widersprächen, existirten, worauf er antwortet: solche Handlungen widersprächen nur dem, was der unsittliche Mann sein will, sich einbildet, daß er sein kann, nicht dem was er ist; der wahre Mensch kann nicht unsittlich sein." Bardili und Reinhold, wie oben citirt, S. 65.

**) „Jene legte nämlich zu Grunde, daß das, was durchs Denken von und an den Dingen erkannt werde, das allein an ihnen wahrhaft Wahre sei; somit nicht sie in ihrer Unmittelbarkeit, sondern sie erst in die Form des Denkens erhoben, als Gedachte." Log. I, 27.

alles was vernünftig ist, ist wirklich", wenn wir erfahren, daß er die realistische Ansicht vom Allgemeinen — die Platonischen Ideen*) — annahm und er behauptet folgerichtig: „etwas habe nur Wirklichkeit in seinem Begriffe; sofern es von seinem Begriffe abweicht, hört es auf wirklich zu sein und ist ein Nichtiges; die Seite der Handgreiflichkeit und des sinnlichen Außer-sich-seins gehört dieser nichtigen Seite an.**) Dinge, die vorübergehenden und vergänglichen Individuen, sind nicht wirklich, oder nur wirklich, sofern sie Allgemeinheiten sind. Die Eiche ist wirklich als Baum, nämlich als das, was in Eichen, Buchen u. s. w. allgemein ist, mit andern Worten: als ihr Begriff. Nur vermittelst seiner Allgemeinheit kann etwas ins Denken eintreten, welches allgemein ist.***) Wenn wir sagen, wir haben einen Begriff von etwas; was heißt dies? Daß seine Qualitäten oder Eigenschaften†) durch unsre Sinne in unsern Geist eingedrungen sind. Aber obgleich wir geneigt sind, es als ein „Ding" zu bezeichnen, erklären wir doch unbewußt, daß wir von ihm einen allgemeinen „Begriff" empfangen haben; und unser Begriff von ihm macht sein Wesen aus. Denn obgleich in dem Act der Wahrnehmung unsre Sinne individuell auf dasselbe gerichtet sind, können wir es doch nicht anders, als durch allgemeine Begriffe erfassen. Wenn ich sage: „dies Haus" so mag ich die Absicht haben, ein individuelles Ding zu bezeichnen, kann aber nicht umhin, zu gleicher Zeit den allgemeinen Begriff „Haus"

---

*) Logik I, 12. Der Ueb.: Diese Stelle enthält nichts dergleichen. Viell. hat Log. III, 12., wo von der „zum Begriff befreiten Substanz" die Rede ist, zu der Auffassung des Textes Veranlassung gegeben.

**) Logik I, 34. Der Ueb.: Auch dies Citat paßt nicht.

***) „Das Begreifen eines Gegenstandes besteht in der That in nichts Anderm, als daß Ich denselben sich zu eigen macht, ihn durchdringt, und ihn in seine eigne Form, d. h. in die Allgemeinheit, welche unmittelbar Bestimmtheit, oder Bestimmtheit, welche unmittelbar Allgemeinheit ist, bringt." Logik III, 15.

†) Ueber Eigenschaften vergleiche Logik I, 113. und II, 124.

anzugeben, während „dies“ auch wieder nur ein allgemeiner Begriff ist.*)

Begriffe sind entweder allgemeine oder besondre und existiren als solche in jedem individuellen Dinge. Sie sind weder abstract, noch von dem Dinge verschieden, in welchem sie existiren. Der Begriff ist ursprünglich allgemein; aber sein dialektischer Trieb zwingt ihn, sich zu bestimmen, er wird ein besondrer durch die Negation seiner selbst; und diese Besonderheit, welche in der That nur die Negation des Allgemeinen ist, kommt zur Existenz in jedem Einzelnen.**)

Wir wollen jetzt die Entstehung des Begriffs, oder vielmehr seine Affirmation als der Wahrheit von Sein und Nichtsein darlegen. Der Anfang, ἀρχή, gab uns das Sein im Allgemeinen (den Begriff im Allgemeinen) von jeder Besonderheit gereinigt und ohne alle Bestimmtheit; aber dieser Begriff wurde durch seinen eignen dialektischen Trieb genöthigt, sich selbst zu negiren und in sein Entgegengesetztes, das Nichts, überzugehn, welches ebenfalls von jeder Form, ohne Besonderheit frei war. Indem er so bereichert zu sich selbst zurückkehrte, bestimmte der Begriff sich als Wesen einerseits und als Wahrheit andrerseits.

In der Geschichte die Philosophie lesen wir, daß die speculative Erkenntniß die Vernunft sowohl als Substanz, als auch als unendliche Macht bewiesen hat, da ihr unendlicher Stoff allem natürlichen und geistigen Leben, welches sie hervorbringt, zum Grunde liegt, ebensowohl, wie die unendliche Form, — das, was den Stoff in Bewegung setzt. Einerseits ist die Vernunft die Substanz des Universums, nämlich das, wodurch und

---

*) „Die empirische Welt denken, heißt vielmehr wesentlich ihre empirirische Form umändern und sie in ein Allgemeines verwandeln; das Denken übt zugleich eine negative Thätigkeit auf jene Grundlage aus; der wahrgenommene Stoff, wenn er durch Allgemeinheit bestimmt wird, bleibt nicht in seiner ersten empirischen Gestalt. Es wird der innere Gehalt des Wahrgenommenen mit Entfernung und Negation der Schale herausgehoben.“ Encyclopädie § 50. S. 108.

**) Die ersten Abschnitte der Phänomenologie und Logik III, Vom Begriff im Allgemeinen.

worin alle Wirklichkeit ihr Sein und ihre Subsistenz hat; andrerseits ist sie die unendliche Kraft des Universums; denn die Vernunft ist nicht so machtlos, daß sie unfähig sein sollte, mehr als ein bloßes Ideal oder eine bloße Absicht hervorzubringen, und ihren Platz außerhalb der Wirklichkeit, Niemand weiß wo, hätte; als etwas Abgesondertes und Abstractes im Kopf gewisser menschlicher Wesen. Sie ist der allgemeine Inbegriff aller Dinge, ihr ganzes Wesen und ihre Wahrheit. Es ist ihr eignes Material welches sie ihrer eignen Thätigkeit zu verarbeiten giebt, und braucht die Bedingungen eines äußern Materials und gegebner Mittel nicht, um sich dadurch zu helfen und besondre Gegenstände ihrer Thätigkeit, wie dies die endliche Thätigkeit thut, zu erlangen. Sie giebt sich ihre eigne Nahrung und ist der Gegenstand ihrer eignen Thätigkeit."

Die Bewegungen der Planeten gehen nach unveränderlichen Gesetzen vor sich. „Diese Gesetze sind der Begriff, der in dieser Erscheinung liegt; aber weder die Sonne, noch die Planeten, die sich um sie bewegen, haben irgend ein Bewußtsein von diesen Gesetzen."

Anderswo lesen wir:

„Die einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig, durch keinen Unterschied getrübt, noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist, sowie ihr Aufgehobensein; also in sich pulsirt, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein. Sie ist sich selbst gleich, denn die Unterschiede sind tautologisch; es sind Unterschiede, die keine sind. Dieses sich selbst gleiche Wesen bezieht sich daher nur auf sich selbst. Auf sich selbst: so ist dies ein andres, worauf die Beziehung geht, und das Beziehen auf sich selbst, ist vielmehr das Entzweien; oder eben jene Sichselbstgleichheit ist innrer Unterschied." *) So stolpert er auf die Frage los, welche, wie er sagt, der Philosophie

*) Phänomenologie, S. 126. Der Ueb.: Niemand kann diese glänzende Schilderung des Denkens mißverstehn, der nur Acht giebt.

viel zu schaffen gemacht hat; wie der Unterschied aus dem reinen Wesen hervorgehen kann? Er beantwortet sie grade so, wie er die Frage beantwortet: Wie kann das Unendliche endlich werden? Nämlich, indem er die Frage wiederholt und erklärt, das Unendliche ist zugleich das Endliche.*) Der Unterschied ist in der Sichselbstgleichheit eingeschlossen. „Die Einheit, von welcher kein Unterschied soll entspringen können, ist in der That nur das Eine Moment der Entzweiung; sie ist die Abstraction der Einfachheit, welche dem Unterschiede entgegengesetzt ist. Aber sofern es eine Abstraction ist, nur Einer der Gegensätze, ist es die Entzweiung".

Dies sieht wie logische Taschenspielerei aus, hat aber seinen Grund im Prinzipe seines Systems selbst, in der Identität von Object und Subject, worauf wir später des Breiteren einzugehn haben. Hier ist eine Stelle, die starkes Licht auf das Ebenangeführte wirft: „Ich unterscheide mich von mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, daß dies Unterschiedne nicht unterschieden ist."**)

Wir fahren in unsrer Darstellung fort, ohne uns in Erörterungen einzulassen, die endlos sein würden. Das Bisherige kann so zusammengefaßt werden, daß die Entwicklung der Proceß des Universums, die Dialektik die subjective Seite dieses Processes sei. Der Begriff, der sich äußerlich zur Natur entwickelt, entwickelt sich durchs Selbstbewußtsein zu Gott. Oder, um mit Schelling zu reden: „Die Natur ist nur der sichtbare Organismus unsers Geistes." Wie geht dies vor sich? Herr Stirling soll antworten:

„Selbstbewußtsein ist das Universelle, das Allgemeine oder das gemeinsame Ganze, welches ist; aber es denkt sich selbst; und selbstgedacht heißt: sein eignes Object sein, sein Negatives, sein Besondres, welches so grade das Besondre des Allgemeinen ist. Aber so lange es selbst für sich in der Form

---

*) Logik I, 61. Der Ueb.: „erklärt?" Wäre denn das Unendliche nicht endlich, welches ein Endliches neben sich hätte? fragt Hegel.

**) Phänom. S. 129.

des Objects, des Andern, welches es betrachtet, ist, hat es den Act des Denkens noch nicht vollendet: dieser Act ist vollendet, wenn es als Wissen zu sich als Einzelnem zurückkehrt, d. h. von dem Besondern ins Allgemeine zurückkehrt. Dies ist das ganze Geheimniß Hegel's, und seine dunkelsten Stellen sind lediglich abstract und machen eine Beschreibung von Alledem fast unmöglich."

Zur weitren Erklärung dieser Identität des Selbstbewußtseins und des Universums lese man folgende Stelle:

„Hegel nimmt die neue Stellung ganz kühl an, — verlangt keinen Beweis, giebt keinen Beweis, — sondern macht sich nur ans Werk mit neuer Anordnung und neuen Ueberschriften. Alles ist ideell, und Alles ist Substanz, aber Alles muß die Gestalt des Subjects haben. Die Natur ist nur das Andre des Geistes und die logische Idee vereinigt sie beide. Dies ist eine Parallele zu dem Schema von Spinoza, Ausdehnung, Denken und Substanz. Das allgemeine Schema gilt auch für anwendbar als besondres, oder als Methode. Alles ist Begriff; diese Begriffe müssen classificirt, in ihre Sphären: „Die objective, die subjective u. s. w., verwiesen werden. Die logischen Kategorien sind die allgemeinen — die verborgne Maschinerie des Ganzen — das verborgne, innre, unsichtbare Skelett."

„Das Meer spiegelt die obre Welt wieder. Nun sei kein Oben, aber das Meer spiegele wieder, wie vorher. So wird es in sich der Widerspiegler und die Widerspiegelung, Subject und Object — Mensch. Nun stelle man das Oben, welches wir wegnahmen, wieder her, die Oberwelt, die sich in dem Meere wiederspiegelte — den mächtigen blauen Abgrund des Universums, und nennen das die Widerspiegelung eines mächtigeren — uns unsichtbaren — Meeres, welches auf diese Weise ebenfalls Widerspiegler und Wiederspiegelung, Subject und Object, aber als ein Meer aller Meere, Gott ist. Dies ist ein Bild von Hegel's Welt. Er will kein Jenseits, kein Dort und Wieder haben; Alles soll diesseits, ein ewiges Hier und Jetzt sein. Gott soll kein Geheimniß sein, er will Gott erkennen; er will die Prädicate anwenden, und das Subject benennen. Die logischen Formen

sind die wirklichen Prädicate Gottes. Gott ist das Wirkliche und Concrete, — nicht das Unwirkliche und Abstracte, nicht das Unwesen und Nirgendseiende, welches als der französische Gott, le Dieu des philosophes, der Gott der Ungläubigen, gedacht wird. Sein und Nichtsein sind die letzten Geheimnisse des Universums, die letzten und wesentlichen Prädicate Gottes." *)

5. Panlogismus.

Durch Erdmann wird Hegel's System glücklich charakterisirt, wenn er sagt, es sei viel mehr Panlogismus als Pantheismus; denn statt das Universum als die Entwicklung Gottes darzustellen, stellt er dasselbe, und Gott dazu, als die Entwicklung des Logos, als das Concretwerden der abstracten Idee dar. Gott kommt nur zur Existenz, wenn der Begriff sich zum Selbstbewußtsein entwickelt.

Wir haben einen Blick auf den Proceß und seine Entwicklung in der Logik geworfen; blicken wir jetzt auf die Entwicklungen in Natur und Geschichte. Dort hatten wir nur mit Abstractionen zu thun, und es war für Hegel nicht schwer „die Entstehung der Begriffe" — die Abhängigkeit Einer Formel von der andern, nachzuweisen. Dazu reichten Wort-Unterschiede aus. Aber Wortunterschiede haben keine Macht über die Probleme, welche die Natur stellt. Wenn man wissenschaftliche Auflösungen geben will, läßt sich die Natur nicht zwingen. Hegel wurde die Schwierigkeit gewahr; er fühlte sogleich, daß die Mannigfaltigkeit der Natur sich nicht zu derselben Einfachheit, als die Verschiedenheiten der Idee, zurückführen ließ, wie das Denken in seiner Logik zurückgeführt worden war; er erklärte daher, die Bestimmungen der Idee in ihrem Außersichsein könnten nicht denselben Verlauf haben, wie die Bestimmungen der Idee im Denken. Statt sich gegenseitig zu erzeugen, wie in der Logik, haben

*) Der Ueb.: Warum läßt der Verfasser nicht Hegel über Hegel, statt Stirling über Hegel reden, der sich hier in unhegelschen Phantasieen ergeht?

diese Bestimmungen in der Natur keinen andern Zusammenhang, als den, daß sie zusammen existiren; ja bisweilen erscheinen sie isolirt.

Wenn wir auf die Natur hinblicken, werden wir eine endlose Mannigfaltigkeit von Umwandlungen gewahr. Zuerst erscheinen sie ohne Ordnung; wenn wir tiefer hinblicken, finden wir, daß eine wirkliche Reihe der Entwicklung vom Niedrigsten zum Höchsten vorhanden ist. Diese Umwandlungen sind die Kämpfe der Idee, sich objectiv zu manifestiren. Die Natur ist eine stumme Intelligenz die sich bestrebt, artikulirt zu sprechen. Zuerst lallt sie, nach verschiednen Anstrengungen articulirt sie; endlich spricht sie.

Jede Modificirung, welche die Idee sich in der Sphäre des Gedankens unterwirft, sucht sie in der Sphäre der Natur auszudrücken. Und so erhebt sich ein Gegenstand auf der Stufenleiter der Schöpfung, sofern er eine größere Anzahl von Eigenschaften in sich zusammenfaßt; dem unorganischen Stoff folgt der organische, und unter den organischen Wesen ist eine Stufenleiter von der Pflanze zum Menschen hinauf. Im Menschen erreicht die Idee ihre höchste Stufe. In der Vernunft wird sie ihrer selbst bewußt, und erreicht dadurch wirkliche und positive Existenz — den höchsten Punkt der Entwicklung. Die Natur ist göttlich *an sich*, aber wir müssen sie nicht für göttlich ansehen, *wie sie existirt*. Durch die Pantheisten wird die Natur eins mit Gott, und Gott eins mit der Natur gemacht. In Wahrheit ist aber die Natur nur die Aeußerlichkeit Gottes, — der Durchgang der Idee durch den Abfall von sich. Man bemerke ferner, daß die Natur nicht nur äußerlich in Beziehung auf die Idee und die subjective Existenz der Idee, nämlich die Intelligenz ist; „sondern die Aeußerlichkeit macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.“

Die Philosophie der Natur theilt sich in drei Theile — Mechanik, Physik und Organik. Glücklicherweise erlaubt unser Plan uns nicht, aufs Einzelne einzugehen, sonst würden wir viele schlagende Beispiele zu geben haben, wie untauglich die Methode ist, welche den Anspruch macht, das System der Welt a priori zu con-

struiren. Obgleich er sagt, die Natur ist nur da, um erkannt zu werden*), so muß er doch zugeben, daß Vieles unbekannt sei; aber dies kommt daher, weil die Natur zu ohnmächtig ist, um überall der Vernunft zu gehorchen; sie zeigt viel Zufälliges und Unbedeutendes. Experimentirende Philosophen — besonders Newton — werden durchgehend mit Verachtung behandelt. Hegel ist kein furchtsamer Speculant, er weicht vor keiner Folgerung zurück, er beugt sich vor keinem Namen, keine Thatsache, wenn auch noch so groß, macht einen Eindruck auf ihn. Daß Newton's Speculationen nichts als Faselei und seine „Entdeckungen" nicht besser als Täuschungen wären, würde die natürliche Folge sein, wenn Hegel's Theorien wahr wären. Daß ganz Europa stetig fortgefahren war, Newton's Prinzipien anzuwenden und seine Endeckungen weiter zu führen, daß die Naturwissenschaft Riesenschritte machte, stündlich die Herrschaft des Menschen über die Natur steigerte, stündlich den Zustand der Menschheit verbesserte, — diese Thatsache mochte Andern noch so groß erscheinen, wenn man die andre Thatsache dagegen hielt, daß nach der ontologischen Methode noch keine Entdeckungen gemacht worden sind, und auch wohl nicht gemacht werden können — Hegel schien schien sie nicht würdig, daß ein Philosoph von ihr Notiz nähme. Das Interesse der Menschheit war eine gemeine Rücksicht, für die es immer gemeine Geister im Ueberfluß geben werde. Der Philosoph hatte andre Zwecke. „Die Philosophie verweilt in der Region selbsterzeugter Ideen, ohne Rücksicht auf die gemeine Wirklichkeit."

Was also war nach seiner Ansicht Philosophie? Sie war die Ersetzung der Vorstellungen durch Gedanken (Kategorien oder genauer Begriffe) — die Bewegung des reinen Denkens als Denkens, abstrahirt von allem Inhalt (from all content), ließ sich daher nicht den Regeln der Erfahrung unterwerfen, welche

*) „So existirt auch Gott nur, sofern er gewußt wird: ein Gott, der sich nicht im Menschen zu erkennen gäbe, wäre gar kein Gott." Franz und Hillert, Hegel's Philosophie in wörtlichen Auszügen: Einleitung, S. 18.

nur mit concreten vergänglichen Erscheinungen zu thun hat Und wenn sich daher die Philosophie in seinen Händen offen mit der Erfahrungswissenschaft im Widerspruch befindet, so mag das die Anhänger des Empirismus betrüben, wird aber ihn auf keine Weise beunruhigen. Auf alle Widersprüche, welche die Erfahrung erhebt, wird er antworten, der Widerspruch*) ist das Wesen der Philosophie.

Der dritte und letzte Theil in Hegel's System ist die Philosophie des Geistes. In ihr kehrt die Idee aus der Natur zu sich selbst zurück — durch ein Bewußtsein ihrer selbst.

Subjectiv manifestirt sich zuerst die Idee als Seele; dann wendet sie sich auf sich selbst zurück und wird Selbstbewußtsein; und endlich bestimmt sie sich als ihr eignes Object, wo sie dann Vernunft ist. Dadurch erhält sie sich.

„Denn der Gedanke ist das Allgemeine — die Gattung, welche unsterblich ist, welche ihre Identität mit sich behauptet. Die besondre Form des Geistes vergeht nicht nur in der Welt durch natürliche Ursachen in der Zeit, sondern wird auch, durch die automatische selbstreflectirende Thätigkeit des Selbstbewußtseins vernichtet. Denn diese Vernichtung ist eine Thätigkeit des Denkens; sie ist zugleich erhaltend und erhebend in ihrer Wirkung. Während also einerseits der Geist die Wirklichkeit vernichtet, die Permanenz dessen was ist, gewinnt er andrerseits das Wesen, den Gedanken, das allgemeine Element dessen, was sie nur war [ihrer vorübergehenden Bedingungen]. Sein Prinzip ist nicht mehr der unmittelbare Sinn und Zweck, der es vorher war, sondern das Wesen dieses Sinns und Zwecks."

„Das Resultat dieses Processes ist dann, daß der Geist, indem er sich selbst objectiv macht und dieses sein Sein zum Gegenstand des Denkens macht, einerseits die bestimmte Form seines Seins zerstört, andrerseits einen Begriff des allgemeinen Elements, das er involvirt, gewinnt und dadurch seinem innewohnenden Prinzip eine neue Form giebt."

---

*) Der gelöste, und das Wesen aller Processe, nur nicht des englischen Denkens, wie es scheint. D. Ueb.

Objectiv manifestirt sich die Idee als Wille und verwirklicht sich in der Geschichte und im Gesetz.

Die Identität des Objectiven und Subjectiven ist die Idee als Geist, der sich seiner selbst in den Individuen bewußt ist und sich als Kunst, Religion und Philosophie verwirklicht.

Die „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte"*) ist vielleicht von allen seinen Werken das interessanteste für die Meisten; und ist das einzige, das ins Englische übersetzt worden ist. Folgende Ideen werden eine hinreichende Andeutung der Methode geben. Die Geschichte ist die Entwicklung der objectiven Idee — der Proceß, wodurch sie ein Bewußtsein ihrer selbst erlangt, indem sie sich auslegt.**) Der Geist hat sich selbst zu erkennen; dies kann er aber nur nachdem er die 3 Phasen der Methode durchlaufen ist, nämlich die Affirmation, die Negation und die Negation der Negation als die Rückkehr zum Selbstbewußtsein mit der Wirklichkeit bereichert. Diesen Phasen verdankt das Menschengeschlecht seine Vervollkommnungsfähigkeit.

Staaten, Nationen und Einzelne stellen die bestimmten Momente dieser Entwicklung dar. Jedes dieser Momente manifestirt sich in der Verfassung, den Sitten, der Religion, und in dem ganzen socialen Zustande jeder Nation. Denn diesen Begriff nennen wir den Geist des Zeitalters: er ist die einzige mögliche Wahrheit, und bei seinem Licht erblicken wir alle Dinge. Aber im Verhältniß zur absoluten Idee sind all' diese besondren Manifestationen nichts als Uebergangsmomente — Werkzeuge, wodurch der Uebergang zu einem höheren Momente vorbereitet wird. Große Männer sind die Personificirungen des Geistes der Zeit.

Nicht jede Nation constituirt sich zum Staate; um das zu

---

*) Werke Bd. IX.

**) Die Geschichte ist eine Art Theodicee; das Verdienst der Originalität jedoch, welches Hegel, Einleitung S. 20, in Anspruch nimmt, kommt Vico zu, von dem er viel entnommen hat. Vico nennt ausdrücklich seine Neue Wissenschaft eine „Bürgerliche Theologie der göttlichen Vorsehung." S. seine principii di una Scienza nuova bei Michelet: La Science nouvelle.

thun muß sie von einer Familie zu einer Horde, von einer Horde zu einem Volksstamm und von einem Stamm zu einem Staate übergehen. Dies ist die formelle Verwirklichung der Idee.

Aber die Idee muß eine Bühne haben, auf der sie sich entwickeln kann. Diese Bühne ist die Erde; und diese hat als geographische Grundlage der Geschichte, drei große Abtheilungen. 1) Die Gebirgsgegenden, 2) die Ebenen und die Thäler, 3) die Küsten und die Flußmündungen. Die ersten stellen den ursprünglichen Zustand der Menschen vor; die zweiten, seinen entwickelteren Zustand, wo die Gesellschaft sich zu bilden beginnt; die dritten, den Zustand, wo durch Flußschifffahrt die Thätigkeit des Menschengeschlechts nach allen Richtungen freie Entwicklung, besonders des Handels, gewinnt. Dies ist wieder eine von Vico's Ideen,*) und steht in Widerspruch mit aller Geschichte.

Die großen Momente der Geschichte sind vier: 1) Im Orient haben wir das Vorherrschen der Substanzialität: die Idee erkennt ihre Freiheit nicht. Die Rechte des Menschen sind unbekannt, denn der Orient weiß nur, daß Einer frei ist. Dies ist die Kindheit der Welt. 2) In Griechenland haben wir das Vorherrschen der Individualität. Die Idee weiß, daß sie frei ist, aber nur unter gewissen Formen, d. h. nur einige sind frei. Der Geist ist noch mit dem Stoff vermischt, und findet darin seinen Ausdruck; dieser Ausdruck ist die Schönheit. Dies ist die Jugendzeit der Welt. 3) In Rom haben wir den Gegensatz des Objectiven und Subjectiven: politische Allgemeinheit, und individuelle Freiheit, beide entwickelt, aber nicht vereint. Dies ist das Mannesalter der Welt. 4) In den germanischen Völkern haben wir die Einheit des Widerspruchs — die Idee, die sich selbst erkennt; und statt anzunehmen, wie Griechenland und Rom, daß nur Einige frei sind, weiß sie jetzt, daß alle Menschen frei sind. Dies ist das Greisenalter der Welt; wenn aber auch das Greisenalter des Körpers die Schwäche ist, so ist das Greisenalter des Geistes die Reife. Die erste Regierungsform,

*) La science nouvelle, Livre I. ch. II. § 97.

die wir in der Geschichte erblicken, ist der Despotismus; die zweite die Demokratie und Aristokratie; die dritte Monarchie.*)

Beim Lesen dieser magern Analyse wird man sich die geistreichen Speculationen des Originals kaum vergegenwärtigen. Mit solcher Kunst bekleidet Hegel seine Ideen durch das Gewand der Philosophie, daß wir, obgleich wohl wissend, daß er Dichtung schreibt, und keine Geschichte, sondern uns die Verdrehung wohlbekannter Thatsachen als Gesetze historischer Entwicklung aufbindet, indem er uns erzählt, der Weltgeist manifestire sich unter diesen oder jenen Phasen, während es doch allen offenbar ist, wenn man ihm auch seine Weltgeistentwicklung zugiebt, daß die Phasen nicht die waren, wofür Hegel sie erklärt; — wenn wir, wie gesagt, auch alles dies wohl einsehen, so ist dennoch das Buch so sinnreich abgefaßt, daß es fast unbillig erscheint, es zu einem solchen caput mortuum, wie unsre Darstellung, zu reduciren. Die Prinzipien der Philosophie der Geschichte sind jedoch die oben angegebenen; und ihre Anwendung auf die Erklärung der verschiednen Begebenheiten der Geschichte ist nun wieder noch sinnreicher.

Hegel's Philosophie der Religion ist in der letzten Zeit der Gegenstand bittrer Streitigkeiten gewesen. Die Junghegelianer fielen ab, Strauß, Feuerbach**), Bruno Bauer u. A. leiteten alle, oder behaupteten, daß sie es thäten, ihre Doctrinen aus Hegel's System ab; und so entstand viel erbitterte Erörterung über die wahre Bedeutung des Systems. Wir überlassen die Sache den Theologen, und bemerken vor der Hand nur Hegel's Grundideen.

Man muß sich oft verwundern, wie Hegel's Methode auf alle Gegenstände angewendet, und wie seine Theorie des Lebens, zur Erklärung jedes Productes des Lebens verwendet werden kann. Dies ist ohne Zweifel ein großes Verdienst, und flößt auch seinen Schülern ein unbegrenztes Vertrauen ein. Wenige jedoch haben vermuthlich sich zur Religion gewendet, ohne zu

*) Philosophie der Geschichte, S. 128.

**) Feuerbach hat das nie behauptet, opponirt vielmehr total. Der Ue.

fürchten, ob die Methode auch wohl zu ihrer Erklärung zu brauchen wäre, und der Triumph wird wohl groß sein, wenn es sich zeigt, daß ihre Anwendbarkeit hier ebenso vollkommen ist als anderswo. Der Leser wird selbst darüber urtheilen.

Natürlich nimmt Hegel die Dreieinigkeit an; ist doch das ganze System trinitarisch. Gott Vater ist die ewige Idee an und für sich, d. h. die Idee als unbestimmte Abstraction. Gott der Sohn, durch den Vater gezeugt, ist die Idee als Anderssein, d. h. als bestimmte Realität. Die Trennung hat stattgefunden, welche vermittelst der Negation der Abstraction wirkliche Existenz giebt. Gott der heilige Geist ist die Identität der beiden, Negation der Negation, und vollkommne Totalität der Existenz. Er ist das Bewußtsein seiner selbst als Geist; dies ist die Bedingung seiner Existenz.

Gott Vater war vor der Welt, und schuf sie, d. h. er existirte an sich als reine Idee, ehe er irgend welche Wirklichkeit annahm. Er schuf die Welt, denn es gehört zu seinem Sein, seinem Wesen, Schöpfer zu sein. Wenn er nicht erschüfe, wäre sein eignes Dasein unvollständig.

Die gemeine Vorstellung der Theologen ist, Gott habe die Welt durch einen Act erschaffen; aber Hegel sagt, die Schöpfung ist kein Act, sondern ein ewiges Moment — nicht etwas, das einmal geschehen ist, sondern etwas, das immer geschieht; Gott erschuf die Welt nicht, er erschafft sie fortwährend. Mit dieser gemeinen Vorstellung hängt eine andre, nicht so bestimmte aber weiter verbreitete zusammen, daß nämlich Gott, nachdem er die Welt durch einen Act seines Willens erschaffen habe, dieselbe sich, ohne weitere Einmischung, entwickeln lasse, wie Goethe dies irgendwo verspottet, mit den Worten: „er sitzt erhaben, und sieht die Welt gehen.“ Dies war nicht die Ansicht des heiligen Paulus, dessen bedeutsame Worte sind: „In ihm leben, weben und sind wir.“ Wir leben in Gott, nicht außer ihm, nicht bloß durch ihn. Und dies meint Hegel, wenn er sagt, die Schöpfung sei kein einzelner Act gewesen. Schöpfung war, und ist, und wird immer sein; sie ist die Wirklichkeit Gottes; sie ist Gott in

Thätigkeit übergehend aber darin weder unterbrochen, noch erschöpft.

Mehr können wir hier aus der Religionsphilosophie nicht geben, ohne uns in ein dorniges Labyrinth von theologischen Problemen zu verwickeln. Wir gehen zur Geschichte der Philosophie über, welche nach ihm die Geschichte der Entwicklung der Idee als des Geistes ist. Diese Entwicklung des Gedankens ist weiter nichts als die verschiednen Uebergänge, welche die Momente der absoluten Methode ausmachen. Alle diese Momente stellen sich in der Geschichte dar, und die Geschichte der Philosophie ist die Reproduction der Logik unter den Formen des Geistes. Die Aufeinanderfolge dieser Momente giebt jeder Periode ihre eigne Philosophie, aber diese verschiedenen Philosophien sind in der That nur Theile einer Philosophie. Dies sieht aus wie der Eklekticismus Victor Cousin's, und Cousin's System ist in der That nur eine ungeschickte Nachahmung Hegel's; der Franzose hat entweder die Ansichten seines Lehrers mißverstanden, oder modificirt.

Historisch zu sprechen, sind nach Hegel nur zwei Philosophien dagewesen, die griechische und die deutsche. Die Griechen faßten den Gedanken unter der Form der Idee; die Neuern fassen ihn unter der Form des Geistes. Die Alexandrinischen Griechen gelangten zur Einheit, aber damals war die Einheit nur ideell, sie existirte objectiv im Gedanken. Es fehlte die subjective Seite; die Totalität erkannte sich nicht als subjective und objective. Dies ist der Triumph der modernen Philosophie.

Die Momente sind in der Kürze diese gewesen: 1) Durch Thales und die Eliaten wurde die Idee als reines Sein, das Eine, gefaßt. 2) Durch Plato als das Allgemeine, das Wesen, das Denken. 3) Durch Aristoteles, als Begriff. 4) Durch die Stoiker, Epicuräer und Skeptiker als subjectiver Begriff. 5) Durch die Alexandriner, als Totalität des Denkens. 6) Durch Descartes, als Selbstbewußtsein. 7) Durch Fichte, als das Absolute, oder das Ich. 8) Durch Schelling, als die Identität von Subject und Object.

6. Kritik Hegel's.

Von allen berühmten Denkern ist Hegel am schwersten zu verstehn. Seine Schüler und Erklärer selbst sind gleich bei der Hand, ihre Auslegungen gegenseitig zurückzuweisen, und nach einem bekannten Epigramm, welches freilich wohl mythisch ist, aber doch die Wahrheit einer Mythe hat, soll Hegel selbst erklärt haben: „Nur Einer seiner Schüler hätte ihn verstanden, und der hätte ihn mißverstanden." Eine schwerere Verurtheilung eines Systems ließ sich nicht äußern.

Die erste Schwierigkeit ist Hegel's Stil. Er ist ein ernsthafter; nicht daß er den geschmacklosen, nachlässigen, verworrenen Stil Kant's schriebe; weit davon entfernt! Seine Sätze sind wohlgebildet, der Ausdruck bisweilen beredt und gewaltig epigrammatisch.*) Aber er hat eine abstoßende Terminologie und die Gewohnheit immer den abstracten Ausdruck dem concreten vorzuziehn, welches nach einer Weile dem Leser ein Gefühl giebt, als wäre er über die Mutter Erde empor gehoben in eine äußerst verdünnte Atmosphäre, die aber ein wenig mephitisch sei **). Dies ist jedoch keineswegs das ärgste. Mit gebührender Geduld kann man der Terminologie Herr werden, und die Abstractionen in verständliche Concrete übersetzen. Unsre wahre Erbitterung beginnt, wenn wir die Entdeckung seiner Schlüpfrigkeit und Zweideutigkeit machen. „Der Sinn ist oft vielfältig, wie die Prophezeihung einer Zigeunerin oder die Aufzeichnungen

---

*) Was kann besser sein, als seine Erwiderung auf die gewöhnliche Phrase: Für den Bedienten giebt es keinen Helden — „nicht weil der Held kein Held ist, sondern weil der Bediente ein Bedienter ist? Gleich einige Zeilen weiter sagt er: Thersites ist eine stehende Figur für alle Zeiten: wenn er nicht immer Schläge kriegt, wie im Homer, so sitzen ihm doch der Neid und der Egoismus im Leibe, und der Wurm, der nicht stirbt und ihn sticht, ist der Aerger, wenn er seine Vorschläge und seinen Tadel ohne allen Einfluß auf die Ereignisse sieht. Philosophie der Geschichte, S. 40.

**) Ueber diesen Punkt vergleiche, was er in der Encyclopädie § 3, S. 7 sagt.

eines Alchymisten." Diese glückliche Beschreibung rührt von einem eifrigen Schüler her *), der anderswo (ebendaselbst 254) bekennt, Hegel gebrauche oft Wörter in dem Sinne ihrer directen Ableitung; so daß diese Bedeutung und ihre gewöhnliche Bedeutung, so zu sagen, mit einander zu einer dritten Bedeutung kokettiren." Ist dies nicht wirklich die Anwendung seiner dialektischen Methode auf die Sprache?

In seiner Logik macht er der deutschen Sprache ein eignes Verdienst daraus, daß sie mehr als alle andern neuern Sprachen diese Zweideutigkeit zulasse, da manche ihrer Worte nicht nur eine verschiedne, sondern eine direct entgegengesetzte Bedeutung hätten; „dieser speculative Geist in der Sprache sei nicht zu übersehen" **). In einem besondern Abschnitt spricht er über das Wort aufheben, welches die widersprechende Bedeutung von aufbewahren und: „ein Ende machen, oder aufhören lassen" habe, und eine bedeutende Rolle in seinem System spielt. „Auffallend müßte es aber dabei sein, daß eine Sprache dazu gekommen ist, ein und dasselbe Wort für zwei entgegengesetzte Bestimmungen zu gebrauchen. Für das speculative Denken ist es erfreulich, in der Sprache Wörter zu finden, welche eine speculative Bedeutung an ihnen selbst haben; die deutsche Sprache hat mehrere dergleichen" ***).

Er zeigt gern philosophische Prinzipien auf, die in gewöhnlichen Ausdrücken liegen, und seine Ableitungen sind oft ebenso sinnreich als etymologisch unrichtig. Wenn wir z. B. „Devil" von „Do evil" ableiteten, trotz der Philologie, die uns lehrt, daß dies Wort von Diabolus abgeleitet ist, so würden wir es ebenso machen, wie er mit seiner Ableitung des „Urtheils" von „Ur-Theil" als der primitiven Theilung des Begriffs †). Dies schlägt der

---

*) Stirling, Secret of Hegel, I, 67.

**) Logik, Vorrede zur zweiten Ausgabe; vergl. auch S. 27.

***) Logik I, 110.

†) Logik III, 63, 65. Hierin ist aber Hegel nicht einmal originell. Ich finde in Bardili's Grundriß der ersten Logik, 67, wo Urtheil die Richtung des Gedankens auf einen Gegenstand ist, quasi divisio primaria objecti.

Philologie ebenso ins Gesicht, welche nachweist, daß urtheilen das altdeutsche ordalen, erzählen ist, woher das Wort Ordalie, eine Erzählung und das englische Wort Tale kommt. Und so manches Andre.

So schwierig der Stil ist, so ist es doch noch schwieriger, uns auf Hegel's Standpunkt zu stellen und seine Darlegung so anzusehen, wie er sie ansieht. Dies ist in der That die Hauptschwierigkeit bei allen Systemen, welche eine andre Grundlage haben, als unser eignes. Wir führen fortdauernd unsern eignen Gesichtspunkt ein; und wenn dies, wie es oft geschehen muß, eine sichtbare Störung hervorbringt, so sind wir nur zu leicht bei der Hand, den Zwiespalt dem Systeme zuzuschreiben, gegen das wir opponiren, und ihm so einen Widerspruch Schuld zu geben, den wir selbst hervorgebracht. Dies ist bei unserm Studium Hegel's ganz unvermeidlich, wenn wir nicht sehr wachsam sind. Er schlägt so oft dem gemeinen Menschenverstand ins Gesicht, und mißachtet Schlüsse, die durch Erfahrung und Wissenschaft festgestellt sind, daß der erbitterte Leser, wenn er ihn aus diesen Gesichtspunkten beurtheilt, sich versucht fühlt, sich unwillig wegzuwenden, oder das Buch aus der Hand legt, weil ihn der endlose Mangel an Theilnahme ermüdet. Da jedoch selbst die, welche am meisten vor den Kopf gestoßen und ermüdet worden sind, zugeben werden, daß Hegel weder ein Thor, noch ein Wahnsinniger gewesen, so ist es klar, wenn er die Einwände des gemeinen Menschenverstandes und der Empirie verwirft, so muß dies daher kommen, weil er ihren Anspruch, überhaupt bei den Fragen der Philosophie gehört zu werden, nicht anerkennt*). Und so ist es. Zweierlei erregt seine maßlose Verachtung: 1) Die psychologische Untersuchung der nothwendigen Grenzen der Erkenntniß — d. h. die Forschungen nach dem Ursprunge

*) Er würde über das Epigramm gelächelt haben, in welchem Ott die Stimmung ordinärer Leser ausdrückt, denen die Absurdität der Methode der Negation auffällt: „Or la négation la plus claire en ceci, c'est la négation du sens commun, c'est le renversement de toute la logique humaine.“ Hegel et la Philosophie Allemande, Paris 1844, p. 98.

der Vorstellungen (ideas) — und 2) der Versuch vermittelst der Erfahrung Einsicht in philosophische Probleme zu gewinnen. Inductive Psychologie und empirische Inductionen, wirft er, außer in ihrer Beschränkung auf die gemeinsten Zwecke der Erfahrungswissenschaft, bei Seite, und mit Recht, denn giebt man ihre Ansprüche zu, so stürzt sein System zusammen.

Er nahm die Identität von Sein und Denken, diesen unbestrittnen Standpunkt der Philosophie in seinem Vaterlande, an, und erkannte, wenn die Natur einfach die Aeußerlichkeit des Geistes war, — wenn die Ordnung der Erscheinungen mit der Ordnung der Gedanken identisch war — so würde eine vollständige Erklärung gegeben sein, wenn der Proceß des Denkens erklärt werden könnte.

Die Gesetze des Denkens würden die Gesetze der gedachten Dinge sein. Die Gesetze des Denkens als solchen machen die Wissenschaft der Logik aus; aber statt die alte Eintheilung von Logik und Metaphysik, oder von den Gesetzen des Denkens und den Gesetzen der Dinge anzunehmen, sagte er, müssen wir beide in Eins ziehen und eine Logik aufstellen, welche zugleich Metaphysik ist. So werden die Kategorien das Skelett des Universums bilden.

Der Denkproceß ist dialektische Bewegung, Thesis, Antithesis und Synthesis, oder Bestimmung, Negation und Einheit, sonst Prämissen, Urtheil und Schluß. Dies muß auch der Proceß der objectiven Entwicklung sein, nämlich: Sein, Nichtsein und Werden — Möglichkeit, Wirklichkeit, Realität (Begriff) — Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit. Die dialektische Bewegung ist ein Concretwerden des Abstracten, eine Bestimmung des Allgemeinen, eine Unterscheidung des Einen in Vieles, und wiederum die Rückkehr aus dem Vielen zum Einen — eine Geburt, eine Entwicklung und ein Tod, welcher auch eine Wiedergeburt ist. Grade wie die Physiker alle besondern Erscheinungen in ihre Gesetze verallgemeinern, und diese dann als ewige Wahrheiten und immanente Ursachen der Veränderung behandeln, so erblickte Hegel, nachdem er die abstracten ewigen Kategorien oder allgemeinen Denkgesetze erfaßt hatte, in ihnen die immanenten Ursachen aller Verändrungen, innrer

und äußrer. Da er einen unaufhörlichen Proceß der Negation oder Beschränkung entdeckte, der jeder näheren Bestimmung zum Grunde liege, so erhob er dieses Prinzip des Widerspruchs zum schöpferischen Proceß.

So suche ich seinen Gedanken wieder zu denken. Was man auch davon halten mag, man muß wenigstens eine strenge Consequenz anerkennen, die sehr verschieden ist von dem chaotischen Irrsinn, der sich einer äußerlichen Ansicht darstellt. Das große Problem, welches er vor sich hatte, war, wie er die Zugleichheit und Aufeinanderfolge der Erscheinungen auszudeuten hätte? Dies stellte sich ihm unter der Frage dar, was ist das Verhältniß des Subjectiven und Objectiven? Seine Lösung geht von der Annahme aus, die allen metaphysischen Systemen gemein ist, daß die Processe der Schöpfung sich im Denken offenbaren, aber er führte diese Annahme weiter durch die Versichrung der Identität, wo furchtsamere Speculation nur ein Widerspiegeln, oder eine Anschauung erblickte. Er bemerkt über den Empirismus: „Statt die Wahrheit im Gedanken selber zu suchen, versucht er sie aus der Erfahrung der innern und äußern Gegenwart zu gewinnen."*) Er sucht Concretes, Besondres und erhebt sie zu allgemeinen Begriffen, Sätzen und Gesetzen. „Dies geschieht jedoch nur in dem Sinne, daß solche Allgemeinheiten — z. B. Kraft — keine weitre Bedeutung und Gültigkeit haben sollen, als die aus der Wahrnehmung genommene, und bezieht sich nur auf den nachweislichen Zusammenhang der Erscheinungen." „Die consequente Durchführung des Empirismus, insofern er dem Inhalte nach sich auf Endliches beschränkt, läugnet das Uebersinnliche überhaupt oder wenigstens die Erkenntniß und Bestimmtheit desselben, und läßt dem Denken nur die Abstraction und formelle Allgemeinheit und Identität zu." „Die Grundtäuschung des wissenschaftlichen Empirismus ist immer diese, daß er die metaphysischen Kategorien von Materie, Kraft, ohnehin von Einem, Vielem, Allgemeinheit und Unendlichem u. s. w. gebraucht, ferner am Faden solcher Kategorien

*) Encycl. § 37.

weiter fort schließt, dabei die Formen des Schließens voraussetzt und anwendet und bei allem nicht weiß, daß er selbst Metaphysik enthält und treibt, und jene Kategorien und deren Verbindung auf eine völlig unkritische und bewußtlose Weise gebraucht." „Der Empirismus hat nur Wahrnehmung und Wahrnehmung geht immer auf das Einzelne und Vorübergehende, während das Begreifen dabei nicht stehn bleiben will, sondern in dem Einzelnen und Vorübergehenden was allgemein und bleibend ist sucht. Dies ist Erfahrung. Ihr Werkzeug ist die Analyse. Aber hier begeht sie den Irrthum, vorauszusetzen, daß sie die Objecte, wenn sie sie analysirt hat, läßt, wie sie sie gefunden, während sie das Concrete ins Abstracte umgewandelt hat. Ihre Unterschiede sind abstracte Bestimmungen, d. h. Gedanken." „Indem nun diese Gedanken als dasjenige gelten, was die Gegenstände an sich sind, so ist dies wieder die Voraussetzung der alten Metaphysik, daß nämlich im Denken das Wahrhafteder Dingeliege." *)

Mit einem Wort, dem Empirismus mißlingt es gänzlich, Allgemeinheit und Nothwendigkeit aufzuzeigen.

„Die kritische Philosophie Kant's hat es mit dem Empirismus gemein, die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntnisse anzunehmen, welche sie aber nicht für Wahrheiten, sondern nur für Erkenntnisse von Erscheinungen gelten läßt." „Aber Kant leitete Allgemeinheit und Nothwendigkeit aus einer andern Quelle, den spontanen oder apriorischen Denkbestimmungen her. Diese Denkbestimmungen oder Verstandesbegriffe machen die Objectivität der Erfahrungserkenntnisse aus." **) Worin unterscheidet sich denn Hegel von Kant? Darin, daß Kant die Identität von Object und Subject als eine auf das Bewußtsein beschränkte Identität betrachtet — sie war eine Wahrheit der Erfahrung; aber transcendental war sie gar keine Wahrheit, denn solche Begriffe als die von Object und Subject ließen sich transcendental gar nicht anwenden. Hegel riß die Schranke zwischen Erfahrungsmäßig und Transcendental ein —

*) Encycl. § 38.
**) Ibid. § 40, 41.

indem er die Existenz des angeblichen Dings an sich nicht zugab — und machte aus der Identität des Bewußtseins eine absolute Identität. Während also Kant die Kategorien nur auf Erscheinungen, auf unsern subjectiven Zustand anwendbar sein und auf Dinge an sich keine Anwendung haben läßt, giebt Hegel den Unterschied zwischen Phänomena und Noumena gar nicht zu, erklärt das Ding an sich für einen Gedanken, hebt den Unterschied zwischen Objectiv und Subjectiv auf und vereint sie in einer höhern Kategorie; und kommt so dazu, die Kategorien so zu betrachten, wie die Physiker die Gesetze.

Ehe wir hier den Punkt hervorheben, wo Hegel Kant schneidet und sich von ihm ableitet, wird es am Orte sein, ein Wort über den Unterschied von objectiv und subjectiv zu sagen. Hegel bemerkt einen wesentlichen Mangel in Kant's Auffassung der Kategorien, daß sie dieselben nicht an sich, sondern nur, ob sie objectiv oder subjectiv sind, betrachtet. „Die gewöhnliche Bedeutung von objectiv ist was äußerlich ist und nur durch Wahrnehmung erreicht wird. Und da solche Kategorien wie Kausalität diese Objectivität nicht haben, da sie nicht in der Wahrnehmung gegeben sind, so erklärte Kant sie für subjectiv; sie gehörten der Spontaneität des Denkens an. Aber er nannte auch was gedacht wird (besonders das Allgemeine und Nothwendige) objectiv, und, was nur empfunden wird, subjectiv. Der Gegensatz ist nur oberflächlich. Empfindungen sind subjectiv, sofern sie nur die meinigen — nicht dein oder sein — und also nicht mittheilbar sind. Aber Gedanken sind objectiv, sofern sie jedermanns sind; sie führen ihr eignes Zeichen und sind allgemein verständlich; sie können demonstrirt und andern nachgewiesen werden. Gedanken sind objectiv in dem Sinne, daß sie von jedem Subject unabhängig sind*); und sie sind dauernd, während Empfindungen nur vorübergehend sind; Gedanken gehören dem Allgemeinen an, Empfindungen nur dem Einzelnen."

---

*) Eine Täuschung. Gedanken sind nicht unabhängig von Subjecten, sondern ihnen gemein. Man nehme die denkenden Subjecte weg und die angebliche Unabhängigkeit ist verschwunden.

„Diesen Unterschied, den Kant aufgebracht hat, finden wir auch in der gebildeten Sprache. So wird in der Beurtheilung eines Kunstwerks die Forderung an uns gestellt, den objectiven, nicht den subjectiven Gesichtspunkt zu fassen, d. h. nicht die besondre Phantasie und Stimmung des Anschauenden, sondern die höhere Kunstanschauung in ihrer Natur und ihrem Wesen." *)

Aber Hegel verwirft den Kantischen Satz, daß auch diese letzte Form der Objectivität am Ende nur subjectiv sei, da die Kategorien nur unsre Formen und durch eine unübersteigliche Kluft von den Dingen selbst getrennt seien, und erklärt, „die wahre Objectivität der Gedanken sei die, daß dieselben nicht bloß ein Unsriges, sondern zugleich auch Bestimmungen der Gegenstände selbst wären, obschon es vollkommen richtig sei, daß die Kategorien in der unmittelbaren Empfindung nicht enthalten seien, sondern dem Gedanken zukommen, so folge daraus nicht, daß sie bloß die unsrigen seien und nicht ebenfalls Bestimmungen der Gegenstände." **)

Aus Hegel's Gesichtspunkt, nämlich dem des absoluten Idealismus, läßt sich dies nicht bestreiten. Wenn die Identität von Object und Subject behauptet wird, so muß, was von dem Einen wahr ist, es auch von dem andern sein. Nach Kant ist Alles, was wir denken (transcendental) falsch, weil es unser Gedanke ist; nach Hegel ist Alles wahr, was wir denken, weil wir es denken. Er sagt: „Kant behauptet, die Vorstellungen oder Begriffe von den Dingen würden uns vermittelst allgemeiner Formen, Kategorien genannt, zugeführt; und er fügt hinzu, vermittelst derselben, nämlich der Quantität, Qualität, Realität und Modalität bildeten wir eine Synthesis a priori ohne irgend eine Mitwirkung von Seiten unsrer Sinne. Aber obgleich Kant hiemit den Weg der Wahrheit betreten hatte, so war er doch nicht im Stande, aus seinen Prinzipien alle Consequenzen zu ziehen. Im Verlauf seiner Philosophie hat er den gemeinen Irrthum angenommen, welcher behauptet, Vorstellungen oder

*) Encyclopädie § 41, Zusatz 2.

**) Encyclopädie § 42, Zusatz 3.

Begriffe von Dingen wären zufällige Abstractionen, die der Geist mache, und die Dinge uns absolut unzugänglich. Indem ich in der Richtung, die Kant voreilig wieder aufgegeben, weiter fortgegangen bin, gelangte ich zu einer Umbildung der Logik." *)

Hier läßt sich der Berührungspunkt beider finden. Hegel klagt, Kant habe die Kategorien nicht deducirt, sondern bloß die aufgenommen, welche die alten Bücher über Logik gaben. Woher leitet das Ich, welches einfach die abstracte Einheit des Selbstbewußtseins ist, seine concreten Bestimmungen oder Formen ab? Diese Deduction ist Hegel's specieller Zweck. Wir halten uns aber hier nicht dabei auf, seine Richtigkeit zu untersuchen, sondern fragen nur: wie wird das Logische wirklich, wie wird gezeigt, daß die Formen des Gedankens zugleich Formen der Dinge sind? Die Antwort muß in der Identificirung des Begriffs mit dem Absoluten gesucht werden. „Sein und Wesen sind in so fern die Momente seines Werdens; er aber (der Begriff) ist ihre Grundlage und Wahrheit, als die Identität, in welcher sie untergegangen und enthalten sind. Sie sind in ihm, weil er ihr Resultat ist, enthalten, aber nicht mehr als Sein und Wesen; diese Bestimmungen haben sie nur in so fern sie noch nicht in ihre Einheit zurückgegangen sind." **) Kant's Kategorien sind Functionen des Verstandes, welche keinen Inhalt haben, weil sie bloß formell sind, und ihren Stoff von den Sinnen hernehmen; aber Hegel löste die angebliche Entgegensetzung von Sinnlichkeit und Verstand auf, und leugnete, daß der angebliche Unterschied von formell und materiell etwas Andres als logisch sei. So materialisirte er die Kategorien.

Nachdem wir so nicht ohne Anstrengung versucht haben, das System als eine zusammenhängende Deduction darzustellen, kommen wir jetzt zu der Frage: Ist die Grundlage eine sichere? Können wir diese Offenbarung des Processes, nach dem sich das Universum entwickelt, annehmen? Können wir die Logik als ein Organon der Entdeckung annehmen?

---

*) Vergl. The subjective Logic of Hegel, translated by H. Sloman and J. Wallon. London 1855. S. 19.

**) Logik III, 5.

I. Als ein Organon. Es macht den Anspruch, die mannigfaltigen Phänomene des Universums als Concretionen der abstracten Idee durch ihre immanente dialectische Bewegung darzustellen. Es hat die Schlüssel in der Hand. Die erste Bemerkung, die nun zu machen sein wird, ist, daß diese Methode im Geringsten nicht die deductive Methode ist, die sie sein will. Sie giebt uns eine Rubrik, und will damit eine Deduction gegeben haben. Durch Deduction erreichen wir unerwartete Wahrheiten, unentdeckte Besonderheiten. Eine Wortallgemeinheit enthüllt nichts Andres, als Wortanwendungen; eine Allgemeinheit, die durch Induction aus den Erscheinungen gesammelt wird, zeigt sich als eine solche, die weitreichende Anwendungen und Aufklärungen dunkler Stellen hergiebt. Sind einmal die Elemente gegeben, so können wir aus ihnen das Resultat ableiten, selbst ehe dasselbe den Sinnen offenbar geworden ist: Die Existenz und örtliche Stellung eines Planeten mit seiner Umlaufsbahn läßt sich aus den Elementen der Störung in der Bewegung der andern Planeten deduciren. Hegel's Rubrik hat keine solche Tragweite; sie kann bloß schon gemachten Entdeckungen ihren Platz anweisen. Keine einzige unerwartete Entdeckung wurde je durch sie gemacht; viele unleugbare Entdeckungen wollen sich nicht unter sie bringen lassen. Sie hat Staunen und Verwundrung erregt durch die Allgemeinheit ihrer Anwendbarkeit, und es liegt wirklich etwas Bezauberndes in dem Schein dieser Tragweite.

Wenn wir nun zugeben, daß sie kein Organon zur Entdeckung ist, so könnten wir sie noch immer höchlich als eine umfassende Classification preisen — wäre nur die Classification stichhaltig, natürlich, und nützlich, statt daß sie willkürlich und unnütz, unnütz weil willkürlich ist. Ihr durchgehender Fehler ist der metaphysische, mit Abstractionen zu verfahren ohne Rücksicht auf die Concreten, von denen sie abstrahirt sind oder sein sollten; so oft wir daher die außer Acht gelassnen Concreten wieder herstellen, enthüllen wir die Nichtigkeit des Systems.

Der Freund, den ich schon angeführt, wirft ein, daß ich hier „willkürlich den Gesichtspunkt fasse, der dem Hegel'schen entgegengesetzt ist, der die Erkenntniß abstract oder ohne Bestimmt-

heit findet, ehe sie concret oder bestimmt ist. Er würde sagen, es sei ein Irrthum, unsre erste Erkenntniß einer physischen Erscheinung für concret zu halten, daß eine Erscheinung für uns concret ist, wenn wir sie zuerst gewahr werden. Sie wird dies nur allmälig, wie wir sie mit andern Erscheinungen vergleichen und sie mit all' ihren Bedingungen in Beziehung bringen." Ohne Zweifel nehme ich den Hegel entgegengesetzten Standpunkt ein. Ich finde, daß er die Entstehung der Erfahrung völlig falsch darstellt, daß er einen verworrnen mit einem abstracten Begriff verwechselt, wenn er annimmt, unsre sinnlichen Erfahrungen wären abstract, ehe sie concret sind. Das Verwischen des Besondern, was Hegel's Art ist, ist ein ganz andres Verfahren, als das Subsumiren des Besondern und sein Ausdruck in einem Symbol, welches die Bezeichnung der Fachwissenschaft ist. Ein Beispiel: Wenn Einer durch den Fall eines Ziegelsteins vom Dache getödtet wird, so wird er nicht durch den Ziegel selbst getödtet, sagt Hegel, „denn die Wirkung wird nur hervorgebracht durch seine erlangte Geschwindigkeit, d. h. der Mensch wird durch Raum und Zeit todtgeschlagen!" *) Die Absurdität entspringt hier aus dem Außerachtlassen des Ziegels, seiner Masse und seiner Dichtigkeit als zu dem Resultat mitwirkend. Denkt er, wenn ein Schneeball die Schnelligkeit eines Kanonenballs erreichte, er würde eine Schanze einschlagen? Der Physiker kann alles Besondre außer Acht lassen, wenn er es in seinem Verzeichniß subsumirt, z. B. ob das Geschoß nur Holz, Eisen oder Ziegel oder Wasser

*) Phänomenologie. S. 192. Der Ue.: Die Stelle findet sich dort nicht, sondern Encyclop. II (Werke Th. 7), S. 64 und heißt wörtlich so: „In der Größe der Bewegung vertritt ebenso die Geschwindigkeit, welche das quantitative Verhältniß nur von Raum und Zeit ist, die Masse: und umgekehrt kommt dieselbe reelle Wirkung hervor, wenn die Masse vermehrt und verhältnißmäßig vermindert wird. Ein Ziegelstein für sich erschlägt einen Menschen nicht, sondern bringt diese Wirkung nur durch die erlangte Geschwindigkeit hervor: d. h. der Mensch wird durch Raum und Zeit todtgeschlagen." Wer kann sagen, daß hier der Ziegel und seine Masse außer Acht gelassen werde? Er thut's, obwohl nur durch seine erlangte Geschwindigkeit.

sei, ist ihm einerlei; alles, was seine Formel braucht, ist eine gegebne Dichtigkeit, Masse, bei einer gegebnen Geschwindigkeit (wie bei Hegel. D. Ue.).

Noch ein Beispiel: „Der Vernunftinstinct dieses Bewußtseins (der beobachtenden Vernunft) geht selbst darauf, das Gesetz und seine Momente zum Begriff zu reinigen . . . „Wie das Gesetz zuerst erscheint, stellt es sich unrein, umhüllt von einzelnem sinnlichen Sein dar, und der Begriff, der seine Natur ausmacht, stellt sich im empirischen Stoff versenkt dar" . . . „Der Vernunftinstinct geht nun darauf aus, das Gesetz ganz in die Gestalt des Begriffs zu erheben und alle Gebundenheit seiner Momente an bestimmtes Sein zu tilgen" . . . „So macht auch das Verhältniß von Säure und Base und deren Bewegung gegen einander ein Gesetz aus, worin diese Gegensätze als Körper erscheinen. Allein diese abgesonderten Dinge haben keine Wirklichkeit; die Gewalt, welche sie auseinander reißt, kann sie nicht hindern, sogleich in einen Proceß wieder einzutreten, denn sie sind nur diese Beziehung. Sie können nicht, wie ein Zahn oder eine Klaue, für sich bleiben, und so aufgezeigt werden. Daß dies ihr Wesen ist, unmittelbar in ein neutrales Product überzugehen, macht ihr Sein zu einem Ansichaufgehobenen, oder zu einem Allgemeinen, und Säure und Base haben Wahrheit nur als Allgemeine." *) Es ist vollkommen richtig, daß eine Säure nur die Bedeutung einer Säure in Bezug auf eine Base, und umgekehrt, hat, aber der Körper, welcher in Beziehung auf eine Base eine Säure ist, existirt ganz ohne Rücksicht auf die Base; und Hegel's Versicherung, daß er an sich nicht existirend sei, wird um so unhaltbarer, wenn sie mit der andern Versicherung zusammengestellt wird, daß ein Zahn oder eine Klaue für sich existire. Der Zahn und die Klaue sind nur Zahn und Klaue in Bezug auf die Gegenstände, die gebissen und gekrallt werden, wie eine Säure nur in Beziehung auf die Gegenstände, die sie oxydirt, eine Säure ist.

---

*) Phänomenologie, S. 192. Hierher gehört das obige Citat, es war mit dem aus der Encyclopädie vertauscht worden.

Diese willkürliche Unterdrückung zum Ganzen gehöriger Factoren übt Hegel systematisch; ja, er erklärt sie für den Instinct der Vernunft. So, um ein Beispiel aus einer andern Sphäre zu nehmen, wenn er erklärt, „Spinoza's denkende Substanz ist weiter nichts als der Begriff, der sich selbst zur Substanz entwickelt," so ist er consequent in seiner Annahme, die Geschichte der Philosophie sei nur die Entwicklung der Idee auf ihren verschiednen Stufen. Er würde sagen, in Folge dieser nothwendigen Entwicklung war Spinoza's persönliche Existenz überflüssig, die aufeinanderfolgenden Stufen würden auch ohne Spinoza hervorgetreten sein. In diesem Sinne hören wir so oft sagen, die Gravitation würde entdeckt worden sein, wenn Newton nie gelebt hätte. Es liegt Wahrheit in der Bemerkung; dabei wird aber eine Bedingung weggelassen, nämlich wenn nicht Spinoza und Newton, so würde es ein andrer Geist von gleicher Kraft geleistet haben! Oder sollen wir annehmen, die Gravitation würde sich selbst offenbart haben, oder die Wissenschaft in abstracto würde von wissenschaftlichen Denkern wegfließen, und so das Gesetz entwickeln?*)

Ebenso sehr in allen seinen historischen als in seinen speculativen Arbeiten, können wir dies willkürliche Unterdrücken des Concreten, wo es nicht in seinen Plan paßt, wahrnehmen. Dies zeigt sich in seiner Phänomenologie, welche den Anspruch macht, die Entwicklung des Bewußtseins durch die Geschichte**) hindurch, darzulegen. Haym sagt ganz richtig: „Sie ist keine Darstellung davon, wie der Weltgeist sich entwickelt hat, sondern wie er es gethan haben möchte und müßte, wenn er sich dem Schema der abstracten Theorie des Bewußtseins anbequemt hätte. Die historischen Figuren sind chaotisch durcheinandergeworfen. Die Auswahl ist absolut willkürlich. Wenn der Schriftsteller mit einer historischen Figur bekannt, oder ihr kürzlich in seiner Lectüre

---

*) Mit den weggelassnen Personen verhält es sich grade so, wie mit der weggelassnen Masse und dem Ziegel. D. Ue.

**) Nicht durch „die Geschichte", sondern durch „die Stufen des Geistes." D. Ue.

begegnet ist, so greift er sie als eine Vertreterin einer nothwendigen und unvermeidlichen Stufe der Entwicklung des Bewußtseins auf. Wenn jedoch der Geist der französischen Revolution zu dieser Würde erhoben wird, so sieht man nicht ein, warum die Charakteristik des Puritanismus in seinem Kampf gegen Karl I. nicht einer ähnlichen Berücksichtigung werth war. Wenn der Uebergang vom classischen Zeitalter zum Mittelalter zu einer typischen Bedeutung erhoben wurde, warum bleibt der nicht minder merkwürdige Uebergang der Renaissance unberücksichtigt?" *)

Hier, wie in so manchen andern Fällen, ist die Quelle des Irrthums die Verkehrtheit, welche mit einem Abstracten operirt und dabei das Concrete vergißt; weil die Vernunft das Gesetz von den Einzelheiten, die das Gesetz ausdrückt, loslöst. Dies, welches zuerst nur ein Kunstgriff der Bezeichnung ist, wird mit seiner Entstehung aus den Augen verloren und man stützt sich auf das Gesetz als etwas Selbst-Subsistirendes, als „von seiner Gebundenheit durch das Besondre befreit"; und so befreit, so gereinigt scheint das Gesetz eine höhere Gültigkeit zu erlangen. Hegel glaubt den Weltproceß aus der Idee deducirt zu haben und es ist ohne Zweifel wahr, daß er gezeigt hat, wie all' die besondern Begriffe, die wir uns von dem Processe bilden, als allmälige Entwicklungen der absoluten Idee, wie alle concreten Gegenstände, als Concretionen des Abstracten betrachtet werden können. Da es nun ebenso leicht ist, von den speciellen Begriffen zu dem allgemeinen Begriff, von dem Concreten zum Abstracten hinaufzusteigen und so die Entwicklung herumzudrehen, so sehen wir uns aufgefordert, uns für einen dieser Processe zu entscheiden. Unsre Entscheidung kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir bemerken, was uns nicht entgehen kann, daß Hegel aus dem Absoluten nichts herleitet, was er nicht vorher hineingesetzt hat, daß er keine speciellen Begriffe deduciren kann, welche nicht schon durch specielle Erfahrung an die Hand gegeben sind. Seine Rubrik umfaßt nur das schon Bekannte. Hätte ihm die Erfahrung

*) Haym, Hegel und seine Zeit, 1857, S. 242. „Haym polemisirt nur gegen seinen eignen Unverstand, der ihm einen historischen Zweck des Phänom. vorspiegelte." D. Ue.

nicht die Begriffe von Bewegung, Qualität, Quantität, Werden, Wirklichkeit, Raum, Zeit, Gedanken u. s. w. gegeben, so hätte er sie nicht als Entwicklungen des reinen und einfachen Seins und Nichts darstellen können. (Die Absicht der Philosophie ist weder das Erschaffen, noch das Entdecken, sondern das Begreifen. D. Ue.)

Mit Einem Wort, die Wahrheit der Dinge läßt sich nicht durch die Unterdrückung der Einzelheiten sondern nur durch ihre Aufnahme in den allgemeinen Begriff erreichen. Das Allgemeine, welches eine Negation des Besondern ist, ist ein Phantasma; das Allgemeine, welches eine Aufzeichnung des Besondern ist, ist ein wissenschaftlicher Kunstgriff.

II. Als eine Offenbarung. Bei der ersten Bekanntschaft sieht das System mehr einem alten philosophischen Trödelladen ähnlich, worin die abgestandnen Trugschlüsse des Alterthums und des Mittelalters — der Trödelkram, der einst ein feiner Putz war — ausverkauft wird. Jene Urirrthümer, die man schließlich beseitigt zu haben hoffte von Materie und Form, Allgemeinheiten, dem Möglichen und Wirklichen, dem Logos, dem Einen und dem Vielen, dem Nichts und dem Sein — werden als Urwahrheiten wieder zum Vorschein gebracht. Wir sollen für immer mit Plato, Aristoteles, Plotinus und den Scholastikern zusammen sein, nicht unter einer neuen Beleuchtung, nicht mit bessern Stützen versehn, nicht von einer plausiblern Seite dargestellt, sondern bloß mit zuversichtlicher Ruhe wieder aufgesagt.*)

Die Philosophie wird als eine Entwicklung betrachtet, nicht als ein Nachwachsen, wo Eine Stufe durch ihre nachfolgende aus ihrer Stelle verdrängt wird und verschwindet, um einer vollkommnern Form Platz zu machen; sondern eine Entwicklung gleich der, welche sich die ersten Embryologen dachten; nämlich die allmälige Entfaltung dessen, was von vorn herein in dem Embryo zusammengefaltet war. Freilich leugnet Hegel, daß sein System der Einschachtelungs-Theorie gleiche, welche lehrte, daß von Anfang an die Eiche in der Eichel, das Thier in dem Keim enthalten

---

*) Die Wissenschaft hat das einmal Entdeckte, z. B. das Gesetz des Falls, immer wieder „aufzusagen". D. Ue.

sei, und aus dieser Miniatur-Existenz zur vollen Lebensgröße erwüchse. Hören wir ihn über diesen Punkt.

„Das Fortgehn des Begriffs ist nicht mehr Uebergehn noch Scheinen in Andres, sondern Entwicklung, indem das Unterschiedne unmittelbar zugleich als das identische mit einander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit als ein freies Sein des ganzen Begriffs ist." Dieser nicht sehr klare Paragraph wird so erläutert: „Uebergehn in Andres ist der dialectische Proceß in der Sphäre des Seins, und Scheinen in Andres in der Sphäre des Wesens. Die Bewegung des Begriffs ist dagegen Entwicklung, durch welche nur dasjenige gesetzt wird, was an sich schon vorhanden ist. In der Natur ist es das organische Leben, welches der Stufe des Begriffs entspricht. So entwickelt sich z. B. die Pflanze aus ihrem Keim. Dieser enthält bereits die ganze Pflanze in sich, aber in ideeller Weise, und man hat somit deren Entwicklung nicht so aufzufassen, als ob die verschiednen Theile der Pflanze, Wurzel, Stengel, Blätter u. s. w. im Keim bereits realiter, jedoch nur ganz klein vorhanden wären. Dies ist die sogenannte Einschachtelungs-Hypothese, deren Mangel somit darin besteht, daß dasjenige, was nur erst in ideeller Weise vorhanden ist, bereits als existirend betrachtet wird. Das Richtige in dieser Hypothese ist dagegen dies, daß der Begriff in seinem Proceß bei sich selbst bleibt und daß durch denselben dem Inhalte nach nichts Neues gesetzt, sondern nur eine Formveränderung hervorgebracht wird." *)

Aus demselben Grunde rechtfertigt er die Existenz angeborner Ideen und Platon's Lehre von der Erinnerung. Ideen existiren der Möglichkeit nach, wenn auch nicht wirklich.**) Hier kehrt die Neigung wieder, integrirende Factoren zu unterdrücken, alle Elemente, welche im Lauf der Entwicklung einverleibt sind, als unbedeutend außer Acht zu lassen. Was er als ideell existirend voraussetzt, ist einfach eine Wiederspiegelung

*) Encyclopädie, § 161, Seite 317.

**) Der Ue.: Nach Hegel hat dies Denken keine andre Existenz, als seine Wirklichkeit. Log. III der Begr.

dessen, was reell vorgekommen ist; so verwechselt er ein Resultirendes mit einem Vorhergehenden; und nach derselben Methode könnten wir beweisen, daß zehn eine Million sei, weil es die Million ideell in sich enthält; weil es durch Multiplication eine Million erzeugen wird. Das Samenkorn enthält nicht die Pflanze; die Pflanze wird nur durch aufeinanderfolgende Einverleibung fremder Elemente in seine Substanz entwickelt; und die Pflanze variirt, wie diese Einverleibungen es thun. Aber weil wir ideell diese einander folgenden Schritte zurück thun und so das Samenkorn erreichen können, so tritt der Trugschluß hervor, welcher annimmt, daß das Resultat im Ausgangspunkte enthalten wäre, und wir sagen: die Pflanze ist der Möglichkeit nach, in dem Samenkorn enthalten." *)

Ich habe diese Frage nach der Möglichkeit in den Prolegomenen § 50—52 und später im 1. und 2. Bande behandelt. Der Leser wird gebeten, dies noch einmal zu überlegen, denn „die Schwäche des Gedankens", welche in dem Gesagten erörtert wird, ist eine solche, die sich durch das ganze Hegel'sche System hinzieht. Es ist diese Schwäche, welche seiner Idee ihre Stellung anweist: das Denken, welches nach seiner eignen Darstellung die letzte Stufe der Entwicklung ist, wird zur ersten erhoben. Das Universum, welches aus dem Unbewußten zum Bewußtsein, und aus dem Bewußtsein zum Selbstbewußtsein kommt, wird zu einer Entwicklung dieses Selbstbewußtseins, d. h. seiner letzten Stufe gemacht. Ganz analog ist sein Satz, daß alle Empfindung Denken ist — ein viel unlogischerer Satz als der von Condillac, der alles Denken zur Empfindung machte. Beide Sätze beruhen auf demselben Fehler, die Unterschiede zu verwischen.

Wenn wir die Entwicklung des Universums als die Selbstbewegung der Idee betrachten, so müssen wir erklären, daß die letzte Stufe nicht weniger, als alle Zwischenstufen wirklich in der ersten enthalten sind, wie nach der Einschachtelungstheorie

*) Der Ue.: d. h. nach Hegel, das Samenkorn ist die Hauptbedingung der Pflanze.

die Pflanze im Samenkorn. Und aus folgendem Grunde. Wenn der Inhalt durch die Einverleibung fremder Elemente nicht bereichert wird, sondern nur Formveränderungen erfährt, so wird die Wirklichkeit nie zum Vorschein kommen, die Veränderungen werden fortdauernd auf die formelle Sphäre beschränkt bleiben. Wenn hingegen die Einverleibung stattfindet, woher kommen die einverleibten Elemente? In diesem Falle nehmen wir eine Materie, die unabhängig von der Form existirt, an, zu einer wirklichen Pflanze brauchen wir die Existenz von Gasen und Salzen, unabhängig von dem Begriff der Pflanze.*)

Derselbe Einwurf erhebt sich gegen seinen Begriff der Allgemeinen Geschichte als der Entwicklung der Idee, „der Darstellung des Geistes in dem Proceß, worin er das Bewußtsein von dem verwirklicht, was er an sich ist. Und wie der Keim das ganze Wesen des Baumes und den Geschmack und die Form seiner Früchte in sich enthält, so enthalten die ersten Spuren des Geistes an sich seine ganze Geschichte in sich." So heißt es in der Philosophie der Geschichte. Man bemerke hier, daß der Keim nicht nur alle künftigen Elemente enthalten soll, welche die Gestalt des Baumes aufzubauen haben, sondern auch die Elemente des Geschmacks und der Form, welche später in Einem, der ihn wahrnimmt, mit ihm zusammenhängen mögen. In den hier folgenden Stellen giebt

*) Schelling legt seinen Finger auf diese schwache Stelle, wenn er bemerkt, „Hegel schiene von der Natur dazu bestimmt zu sein, einen neuen Wolfianismus einzuführen." Damit meinte er, gerade wie Wolf alles verwischt hätte, was Positives in Leibnitz und Descartes war, um ein System zu errichten, in dem nichts als abstracter Formalismus übrig blieb; so habe Hegel alle wirklichen und lebenden Elemente verwischt, welche Schelling als Ursprung der Bewegung, als „die Kraft, in sein Entgegengesetztes überzugehn und zu sich selbst zurückzukehren" aufgestellt habe, und dafür den Begriff „der Idee" aufgestellt, „a laquelle, par la fiction la plus arbitraire et la plus étrange il attribuait une faculté sembable de mouvement propre." Schelling sagt auch ganz richtig, das empirische Element, welches Hegel zuerst ausschließe, sei er genöthigt, durch eine Hinterthür wieder einzulassen wegen der Umwandlungen der Idee. Schell. Vorrede zur Uebers. von Cousin's Fragments durch P. Grimblot.

er Alles zu, was wir verlangen: „Was wir Prinzip, Zweck, Bestimmung oder das Wesen und die Idee des Geistes nennen, ist etwas rein Allgemeines und Abstractes. Prinzip, Plan der Existenz, Gesetz ist ein verborgnes, unentwickeltes Sein, welches als solches, so wahr es auch an sich sein mag, nicht völlig reell ist. Zwecke, Prinzipien u. s. w. haben nur in unsern Gedanken, in unsrer subjectiven Absicht einen Platz, aber noch nicht in der Sphäre der Wirklichkeit. Was nur an sich existirt, ist eine Möglichkeit, aber ist noch nicht in die Existenz hervorgetreten; es muß ein zweites Element hinzukommen, um Existenz hervorzubringen, nämlich die Verwirklichung; und seine bewegende Kraft ist der Wille — die Thätigkeit des Menschen im weitesten Sinne. Nur durch diese Thätigkeit wird die Idee sowohl, als die abstracten Eigenschaften im Allgemeinen realisirt, verwirklicht; denn für sich allein sind sie machtlos. Die bewegende Kraft, die sie in Wirksamkeit setzt, und ihnen bestimmte Existenz giebt, ist das Bedürfniß, der Instinct, die Neigung und der Trieb des Menschen.

„Die Geschichte der Welt beginnt mit ihrem allgemeinen Zweck — der Verwirklichung der Idee des Geistes nur an sich, d. h. als Natur, ein verborgner, tief verborgner, unbewußter Instinct; und der ganze Proceß der Geschichte geht, wie schon bemerkt, darauf hin, diesen unbewußten Trieb zu einem bewußten zu machen. Daher zeigen sich in der Form blos natürlicher Existenz, natürlichen Willens, was man die subjective Seite genannt hat, physisches Verlangen, Instinct, Leidenschaft, Privatinteresse, auch Meinungen und subjectives Denken; und diese zeigen sich von Anfang an spontan. Dieser mächtige Zusammenfluß von Willensäußerungen, Interessen und Handlungen giebt die Werkzeuge und Mittel für den Weltgeist ab, um seinen Zweck zu erreichen, indem er sich zum Bewußtsein bringt und realisirt. Und dieser Zweck ist kein anderer, als der, sich zu finden — zu sich selbst kommen — und sich in concreter Wirklichkeit anzuschauen.

„Im Verhältniß zu dieser unabhängig allgemeinen und substantiellen Existenz ist alles Andre untergeordnet, ihr dienstbar und das Mittel zu ihrer Entwicklung. — Die Einheit der all-

gemein abstracten Existenz mit dem Individuum, dem Subject, — daß dies allein die Wahrheit ist, gehört in das Gebiet der Speculation und wird in dieser allgemeinen Form in der Logik behandelt. — Aber im Proceß der Weltgeschichte selbst als noch unvollständig, wird der abstracte Endzweck der Geschichte noch nicht zum bestimmten Gegenstande des Wunsches und Interesses gemacht. Während diese beschränkten Gemüther noch im Unklaren über den Zweck sind, den sie erfüllen, liegt das allgemeine Prinzip in ihnen und verwirklicht sich durch sie. Die Frage nimmt auch die Form der Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit an, wo dann der verborgen abstracte Proceß des Geistes als Nothwendigkeit betrachtet wird, während, was sich im bewußten Willen des Menschen als ihr Interesse darstellt, ins Gebiet der Freiheit gehört."

Aber da alle diese Elemente subjectiv, da sie alle geistig sind, so können wir sie als Concretionen des abstracten Geistes in Anspruch nehmen und er giebt hier ein gutes Beispiel:

„Das Bauen eines Hauses ist zunächst ein subjectiver Zweck, eine Absicht. Andrerseits haben wir als Mittel die verschiednen Substanzen, die zu dem Werk erforderlich sind, Eisen, Holz, Steine. Die Elemente werden benutzt, dies Material zu bearbeiten, das Feuer, das Eisen zu schmelzen, der Wind, das Feuer anzublasen, das Wasser, die Räder in Bewegung zu setzen, um das Holz zu zersägen, u. s. w. Das Resultat ist, daß der Wind, welcher das Haus hat bauen helfen, aus dem Hause ausgeschlossen wird; ebenso die Gewalt des Regens und der Strömung und die zerstörenden Kräfte des Feuers, soweit das Haus feuerfest gemacht ist. Steine und Balken gehorchen dem Gesetz der Schwere, drücken nach unten und so werden hohe Mauern aufgeführt. So werden die Elemente, ihrer Natur gemäß benutzt, und doch zur Mitwirkung zu einem Product, wodurch ihre Einwirkung beschränkt wird. So werden die Leidenschaften der Menschen befriedigt; sie entwickeln sich und ihre Zwecke nach ihren natürlichen Trieben und errichten so das Gebäude der menschlichen Gesellschaft, wodurch sie für Recht und Ordnung eine Veste gegen sich selbst errichten."

Wir setzen hinzu: Hier wird die Existenz der Baumaterialien vorausgesetzt; ohne diese läßt sich kein Haus bauen, keine Gesellschaft entwickeln, gäbe es auch eine noch so architektonische Idee; mit ihnen kann das Haus und die Gesellschaft gebaut werden, der Bau hängt unaufhörlich von ihnen ab, jede Veränderung in ihnen giebt eine entsprechende Veränderung in dem verwirklichten Ideal. Aber dies will Hegel nicht zugeben. (!) Er sagt:

„Hier haben wir nur anzudeuten, daß der Geist mit einem Keim unendlicher Möglichkeit, aber die nur Möglichkeit ist, beginnt, — indem er seine substantielle Existenz in einer unentwickelten Form enthält, deren Absicht und Zweck er nur in seinem Resultat der vollen Wirklichkeit erreicht. In der wirklichen Existenz erscheint der Fortschritt als ein Weitergehen von dem Unvollkommnen zu dem Vollkommneren; aber das Erstere muß nicht abstract verstanden werden als das nur Unvollkommne, sondern als etwas, welches das grade Entgegengesetzte von sich selbst einschließt — also das sogenannte Vollkommne — und dies als einen Keim oder Trieb. So deutet — wenigstens reflectiv — die Möglichkeit auf etwas, das wirklich werden soll, hin; die Aristotelische *δύναμις* ist auch potentia, Kraft und Macht. So ist das Unvollkommne, als sein Gegentheil einschließend, ein Widerspruch, welcher sicherlich existirt, aber beständig annullirt und aufgelöst wird, die instinctive Bewegung, der inwohnende Trieb im Leben der Seele —, durch die Rinde der bloßen Natur, die Sinnlichkeit und ihr (der Seele) fremd ist, durchzubrechen und zu dem Licht des Selbstbewußtseins, d. h. zu sich selbst zu gelangen."

Und Niemand kann hingegen etwas haben, der den Aristotelischen Begriff des Möglichen und Wirklichen annimmt. Dieser ist jedoch zu verwerfen. Das Mögliche ist nur eine Erdichtung, welche das Wirkliche zu einer Realität machen kann; bis es gemacht ist, existirt es nicht*). Hegel erklärt, „das Wesen

*) Der Ue: Die Bedingungen eines Schusses, welche seine Möglichkeit sind, existiren so lange als Möglichkeit, bis die

ist eine Selbstdiremtion des Seins." Aber der Satz in seiner nackten Einfachheit ist undenkbar, und nur denkbar, wenn er eben die Elemente einschließt, die er zu entwickeln vorgiebt. Abstractes Sein, in dem kein Unterschied ist, läßt sich nicht für das Denken dahin construiren, „daß es sich in sich selbst theile" (in Hegel's obigem Satz ist ja vom Sein in seiner ganzen Fülle und nicht vom unbestimmten Sein die Rede); die Differenz muß schon vorhanden sein, ehe von einer stattfindenden Trennung die Rede sein kann; und wenn schon ein Unterschied da ist, so ist das Sein nicht länger abstract, sondern enthält das Wesen. Mit Einem Wort Sein und Wesen sind keine reellen Kategoriceen, sondern logische Unterscheidungen.

Selbst deutsche Metaphysiker haben sich gegen diesen Satz aufgelehnt, daß sich das reine (!) Sein in zwei theile und in dem Act eine Realität werde. Schelling giebt humoristisch zu verstehen, der Act selbst sei vielleicht eine Flucht aus der Langenweile der rein logischen Existenz*).

Wir verwerfen also, wie wir denn genöthigt sind, es zu thun, Hegel's Grundbegriff, den der Entwicklung, und so brauchen wir uns nicht dabei aufzuhalten, warum wir seine Erklärungen spezieller Entwicklungen nicht gelten lassen. Es ist jedoch noch eine dritte Frage zu beantworten.

III. Ist der Grund solid? Hegel ist vielleicht die Erklärung des Prozesses des Universums mislungen; das Mislingen zeigt sich in dem plötzlichen Verfall seiner Schule. Beim Tode Alexanders fiel sein Reich auseinander; aber die unabhängigen Reiche, in die es unterging, behaupteten ihre Lebensfähigkeit. Hegel hat kein haltbares System hinterlassen, wohl aber Schüler; und selbst jetzt, obwohl zerstreut und an Zahl stark vermindert, giebt es Schüler, die an der Methode festhalten und mit ihr ein

---

letzte hinzutritt, durch deren Hinzutreten alsdann die Möglichkeit real wird und in Wirklichkeit umschlägt in den Schuß.

*) „L'idée, on ne sait pourquoi, peut-être pour faire diversion à l'ennui de son existence purement logique s'avise de se décomposer en ses moments, qui constituent, dit-on, la création. Préface à Cousin.

dauerndes System zu errichten hoffen. Diese Methode haben wir schon für unzureichend erklärt; wir müssen jetzt ihre Grundlage untersuchen.

Die Grundlage ist die Hypothese der Identität von Subject und Object, von Sein und Denken. In einem gewissen Sinne ist dies unbestreitbar; in der Sphäre des Bewußtseins muß das Object das gedachte Object sein. Aber wir müssen fragen: hat die Sphäre des Bewußtseins dieselbe Ausdehnung, als die der Existenz? Ist das Bewußtsein eine Sphäre in einer weiteren Sphäre, eine Form der Existenz oder der Reflex der Totalität der Existenz? Wir wollen die Frage unter einem Bilde darstellen: — Ein Organismus ist identisch mit seinem äußern Medium, aber nicht mit dem ganzen äußern Medium. Der Organismus ist mit dem Medium nur an den Punkten identisch, wo sie sich schneiden, nämlich mit den Elementen des Mediums, die durch den Organismus assimilirt und in die Lebensströmung hineingezogen werden. Der Organismus existirt durch sie und in ihnen; er wächst durch Identificirung derselben mit sich. Sie hören zwar nicht auf, physische und chemische Bestandtheile zu sein, nehmen aber neuen Werth an als Lebensbestandtheile. Unterdessen verfolgen alle außen gebliebnen physischen und chemischen Elemente ohne Rücksicht auf den Organismus ihre physischen und chemischen Bewegungen, und wir wissen, wie hoffnungslos der Versuch sein würde, diese durch die Annahme zu erklären, daß sie auch vital wären; da Vitalität ein spezielles Phänomen ist und wir diese Spezialität verwischen würden, wenn wir den Kosmos zum Leben erhöben. Nun ist das Unternehmen, Physik und Chemie nach biologischen Gesetzen zu erklären, ganz das Nämliche, wie das Unternehmen, die kosmischen Prozesse durch psychologische Gesetze zu erklären.

Natürlich werden die, welche den absoluten Idealismus anerkennen und das Object nur als einen Reflex des Subjects betrachten, dies von vornherein in Abrede stellen. Aber zunächst können wir bemerken, daß dieser Satz hypothetisch und nicht bewiesen ist; und daß er eine Hypothese ist, die so wichtige Beweise gegen sich hat, daß sehr wenige Geister sie behaupten können.

Zweitens die hypothetische Identität von Denken und Sein soll nur in der Region der Abstractionen gelten, wo die Dinge durch Allgemeinheiten ersetzt werden und nur mit Allgemeinheiten soll es die Philosophie zu thun haben. Hegel warnt uns ausdrücklich, seinen Ausspruch so zu deuten, als müsse irgend ein äußres Object meiner persönlichen individuellen Auffassung desselben entsprechen; „solche Gedanken von mir können nur richtig sein; um wahr zu sein, müssen sie allgemein sein. Nicht mein Begriff, sondern der Begriff entspricht dem Object, ist das Object“, (das entwickelte).

Dies beseitigt manchen Einwurf auf den ersten Blick und löst manchen scheinbaren Widerspruch. Aber es giebt der Philosophie kein brauchbares Kriterium. Denn man beachte folgendes Dilemma: Es gab eine Zeit, und sie ist nicht sehr entfernt, wo alle Leute ohne Bedenken annahmen, daß die Sonne sich um die Erde bewege. Diese Auffassung war nicht nur allgemein, sie war universell; und sie war nicht nur universell, sie war unvermeidlich. War sie darum wahr? Stimmte die objective Thatsache mit der subjectiven Auffassung? Wenn sie stimmte, so müssen die Bewegungen der Planeten zu Copernicus' Zeit sich plötzlich geändert haben, um der Aendrung des wissenschaftlichen Denkens zu folgen. Wenn sie nicht stimmte, so fand ein sehr ernster Bruch der Continuität zwischen dem Aeußern und Innern statt; und da kein Grund vorhanden ist, diesen Bruch für einen vereinzelten zu halten, so müssen wir zugeben, daß Denken und Sein nicht immer identisch sind.

Auch würde Hegel wirklich eine solche Identität nicht in Anspruch nehmen. Er sagt zwar: „Nichts ist, weil es ein Ge-Gedanke ist“; aber da er nicht zugeben würde, daß Hippogryphe, Gnomen und Feen, nebst vielen andern Gedanken der Art eine objective Existenz haben, so müssen wir fragen, warum der Gedanke des Nichts mit Realität begabt ist; und wir werden sehen, daß er es darum ist, weil Nichts ein nothwendiger Gedanke ist. So vermuthe ich, würde Hegel den Fall der Bewegung der Sonne beantworten. Es war kein nothwendiger

Gedanke, er war nicht aus logischer (objectiver) Nothwendigkeit abgeleitet, sondern aus sinnlicher Erscheinung erschlossen.

Die Unterscheidung läßt sich annehmen und die Schwierigkeit dadurch umgehen; was man aber dabei nicht umgeht, ist die Unbrauchbarkeit seines Prinzips als eines Kriteriums. Wenn die Identität von Subject und Object in allen wichtigen Fällen, d. h. in Fällen, welche darum wichtig wären, weil sie allgemein, nicht individuell wären, weil sie durchgehend nicht bloß zufällig wären, angenommen werden könnte, so könnten wir allerdings das Kriterium zulassen, wie wir in der Naturwissenschaft Gesetze zulassen und besondre Fälle bei Seite setzen. Wenn die Identität aber in allgemeinen und wichtigen Fällen fehlschlägt, und nur in den seltnen Fällen zulässig bleibt, wo der Gedanke eine nothwendige Deduction ist, wovon das Gegentheil nicht nur undenkbar, sondern nach allen zugegebnen Prämissen undeducirbar ist; von welchem Nutzen kann sodann ein solches Prinzip bei der Erklärung der Erscheinungen unsers Universums sein? Es hält nicht vor hinsichtlich einzelner Meinungen, es hält nicht vor hinsichtlich allgemeiner Meinungen, es hält sogar hinsichtlich universeller Meinungen nicht vor und gilt nur für die Meinungen, welche logisch nothwendig sind. Mein Gedanke ist nicht wahr, nur der Gedanke ist wahr. Hier werden wir wieder auf seine Definition von Wahrheit, wie oben angeführt, zurückgeworfen. Um in solchen Prinzipien consequent zu bleiben, sollte er sie nie auf Erscheinungen anwenden; da aber die Philosophie Erscheinungen erklären will, so ist irgend ein Kriterium erforderlich. Ja, selbst in der beschränkten Sphäre, welche er seinem Prinzipe anweist, hält es nicht Stich; denn, wie wir gezeigt haben, seine Dialektik geht nach absolut undenkbaren Annahmen vor sich; die Denkgesetze, welche er in Anspruch nimmt, sind Verletzungen jedes verständlichen Prinzips.

Sehen wir zu, wie er die Beobachtung der Natur behandelt*). „Das gedankenlose Bewußtsein erklärt Beobachtung und Erfahrung für eine Quelle der Wahrheit; dabei verwechselt

*) Phänomenologie 184—86.

es sinnliche Beschreibung mit wesentlicher Bestimmung. Es ist bloß oberflächliche Beschreibung des Besondern, während das, was erkannt ist, größere Wichtigkeit hat, als alle sinnlichen Eigenschaften, die das Bewußtsein außer Acht lassen mag. Durch die Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen erhebt sich der Begriff aus der sinnlichen Zerstreutheit, und das Erkennen erklärt darin, daß es ihm wenigstens ebenso wesentlich um sich selbst, als um die Dinge zu thun ist. Es geräth bei dieser doppelten Wesentlichkeit in ein Schwanken, ob das, was für das Erkennen das Wesentliche und Nothwendige ist, es auch an den Dingen sei. Einestheils sollen die Merkmale nur dem Erkennen dienen, wodurch es die Dinge von einander unterscheide, aber anderntheils nicht das Unwesentliche der Dinge erkannt werden, sondern das, wodurch sie selbst aus der allgemeinen Continuität sich losreißen, sich von den andern abscheiden und für sich sind. Die Merkmale sollen nicht nur wesentliche Beziehung auf das Erkennen haben, sondern auch die wesentlichen Bestimmtheiten der Dinge, und das künstliche System soll dem Systeme der Natur selbst gemäß sein und nur dieses ausdrücken."

Der Leser ist wahrscheinlich nicht genug in Hegel's Phraseologie und Denkweise eingeweiht, um hier sein Argument zu verstehen, aber folgende Stelle wird die Schwierigkeit heben: „Die Unterscheidungsmerkmale der Thiere z. B. sind von den Klauen und Zähnen genommen; denn in der That unterscheidet nicht nur das Erkennen dadurch ein Thier von dem andern; sondern das Thier scheidet sich dadurch selbst ab; durch diese Waffen erhält es sich für sich und gesondert von dem Allgemeinen. Die Pflanze dagegen kommt nicht zum Fürsichsein, sondern berührt nur die Grenze der Individualität; an dieser Grenze, wo sie den Schein der Entzweiung in Geschlechter aufzeigt, ist sie deswegen aufgenommen und untersucht worden*)."

Wenn wir erfahren, daß die Idee einer Klaue oder eines Zahns die subjective Ansicht einer objectiven Thatsache ist, daß

*) Phänomenologie S. 87.

aber die Idee von der Bewegung der Sonne um die Erde nicht die subjective Ansicht einer objectiven Thatsache ist, — wenn wir ferner erfahren, daß sofern der Mensch nur ist, was er gethan hat, und daß daher sein Körper „der von ihm hervorgebrachte Ausdruck seiner selbst ist." *) — und daß in der That alle äußere Existenz nur eine Wiederspieglung des innern Gedankens ist; — so fühlt man sich heftig gedrungen, ein entscheidendes Kriterium zu gewinnen, um zu entscheiden, welche unsrer Gedanken entsprechende Existenzen haben, und welche nicht. So weit ich in diese Sache einzudringen vermag, würde Hegel sagen, das Kriterium müsse in der absoluten Identität gesucht werden: überall, wo die äußerliche Bewegung mit der dialektischen übereinstimme, da, und nur da hätten wir die Wahrheit. Es ist nicht diese Erscheinung oder jene, es sind nicht diese Unterschiede oder jene, nicht diese oder jene Meinung, welche als das Objectiv-Subjective, als das Reell-Ideelle angenommen werden kann. Es sind nur die Gegensätze, welche als nothwendige Momente im dialektischen Proceß erscheinen, die wir als nothwendige Momente im Proceß der Schöpfung annehmen können. Mein Einwurf aber bleibt: Die Identität ist eine Hypothese, und wenn sie angenommen wäre, so würde das Kriterium unfruchtbar bleiben und in allen Untersuchungen, die irgend eine Bedeutung für die Menschheit haben, nur irre leiten.

Leibnitz faßte den Gedanken, weil die Seele das Universum mit vollkommner Richtigkeit, wenn auch mit unvollkommner Klarheit vorstelle, so müsse die Reihe der Gedanken mit den Veränderungen im Universum übereinstimmen. **) Dagegen erwiderte Bayle, ein Hund, der Schmerz von einem Schlage auf seinen Rücken fühle, während er fräße, könnte leicht von dem Gefühl der Lust zu dem des Schmerzes übergehen; daß er aber ebenso von Lust zum Schmerz übergehen sollte, wie es die Reihe anordne, er möge geschlagen werden oder nicht, sei unbegreiflich, und daher der behauptete Parallelismus zwischen der Reihenfolge der Idee und der Reihenfolge äußrer Thatsachen nicht stichhaltig. Darauf

*) Phänomenologie S. 232.

**) Leibnitz, Système nouveau, § 15.

entgegnete Leibnitz, ein solcher Fall könne nicht vorkommen; wenn die Reihe der Ideen auf der Einen Seite vorher angeordnet sei, so sei es ebenso die entsprechende Reihe der Thatsachen auf der andern Seite.*) Auch läßt sich gegen diese Antwort nichts sagen; sie ist entscheidend gegen Bayle; aber wie läßt sie sich in dem Fall, den wir vorher hervorgehoben, nämlich der Bewegung der Erde gebrauchen? Die vorher angeordnete Reihe der Ideen in jedem Geiste (bis zur Erscheinung von Copernicus) war eine, die eine Reihe von Thatsachen vorstellte, die aber seit Copernicus als grade umgekehrt anerkannt worden ist; die Vorstellung war die von einem Universum, in welchem die Sonne um die Erde lief, und es ist nun bewiesen, daß die Thatsachen immer dieser Vorstellung gradezu entgegengesetzt gewesen sind. Sollen wir das Prinzip des Parallelismus dadurch retten, daß wir mit der Aenderung in der Gedankenfolge eine entsprechende in der Natur eintretende Aenderung annehmen? Sollen wir noch mit Hegel darauf bestehen, „die Thätigkeit des subjectiven Begriffs ist seinerseits bloß die Entwicklung dessen, was schon im Object vorhanden ist, weil das Object selbst nichts als die Totalität des Begriffs ist".**)

Hegel verwarf die „präſtabilirte Harmonie" — ebenso den unhaltbaren Satz eines vollkommnen Parallelismus der Ordnung der Ideen und der Dinge; woraus folgen würde, daß jeder Gedanke, der Einem durch den Kopf ginge, eine entsprechende äußre Thatsache habe. Er hielt dafür wie alle andern Denker, daß einige Gedanken mit den Thatsachen übereinstimmen, andre nicht. Aber dem großen Bedürfniß, was soll das Kriterium sein, um die wahren Gedanken von den falschen zu unterscheiden, hat Hegel nicht abhelfen können.***)

Dieser nothwendig unvollkommne Bericht über ein umfassendes Gedankensystem muß hier aufhören. Er hat nur einige

---

*) Leibnitz, Lettre à Basnage, Op. phil. ed. Erdmann, S. 151.

**) Hegel, Logik III, 271. — Erst Copernikus „begriff" ja den objectiven Vorgang. Der Ue.

***) Wie kann man verlangen, daß Einer die Möglichkeit des Irrthums abschaffen solle? Der Ue.

Hauptpunkte berührt; diese aber werden hoffentlich hinreichen, sowohl dem System seine historische Bedeutung anzuweisen, als auch Denjenigen eine Anleitung zu geben, welche eine nähere Bekanntschaft mit Hegel wünschen sollten. Falsch und schädlich, weil falsch, wie mir das System erscheint, stimme ich doch von Herzen in die Bewundrung ein, welche von seinen Schülern ausgesprochen wird, wenn sie auf die umfassende Genialität und auf die bewundernswürdige Consequenz hinweisen. Hegel war ohne Zweifel einer der größten metaphysischen Denker, und wird wahrscheinlich noch lange der Gegenstand eines wißbegierigen Studiums sein. Daß er Epoche gemacht hat, kann ich nicht zugeben, daß er irgend einen werthvollen Beitrag zur philosophischen Entwicklung geliefert, irgend ein Gesetz oder einen Gesichtspunkt entdeckt habe, wonach sich alle folgende Speculation richten müsse, das scheint mir höchst zweifelhaft zu sein. Aber er hat viele dunkle Stellen aufgeklärt, den metaphysischen Gedanken meisterhaft systematisirt, und wird so für kommende Zeiten eine Fundgrube für speculative Denker sein.*)

---

*) Von den Werken über Hegel verdienen folgende Erwähnung: Wilm, Histoire de la Philosophie Allemande, 4 Bände, Paris 1846. Eine sorgfältige eingehende Analyse der Hauptwerke. — Ott, Hegel et la Philosophie Allemande, Paris 1844; oft entstellend. — Vera, Introduction à la Philosophie de Hegel; hat auch die Logik, die Philosophie der Natur und die Philosophie des Geistes übersetzt. Für einen Italiener erfordert es, Hegel ins Französische zu übersetzen, eine bewunderswürdige Gewandtheit des Geistes. Stirling, The secret, of Hegel, 2 Bände 1865. Dies, in jeder Hinsicht merkwürdige Werk, beredt, bitter humoristisch, ikonoklastisch, chaotisch, enthält eine Uebersetzung mehrer Abschnitte der objectiven Logik mit einem Commentar, und ist außer der kleinen Abhandlung von Sloman und Wallon von 1855 unter dem Titel: die subjective Logik Hegel's, die einzige Uebersetzung rein speculativer Abhandlungen ins Englische, während Sibree's Uebersetzung der Philosophie der Geschichte 1857 (Bohn's philos. Library) die einzige Uebersetzung eines vollständigen Werks von Hegel ist. In den Oxford

Elfte Epoche.

Gründung der positiven Philosophie.

Erstes Kapitel.

August Comte. *)

1. Sein Leben.

August Comte wurde zu Montpellier, den 19. Januar 1798 in einem bescheidnen Hause, welches noch der Kirche der heiligen Eulalia gegenüber zu sehen ist, geboren. Sein Vater war Steuer=Einnehmer für das Departement Hérault. Vater und Mutter waren beide katholisch und eifrige Royalisten; aber jedem Einfluß, den sie auf die Gedankenrichtung ihres Sohnes ausgeübt haben mögen, wurde stark entgegengewirkt durch seine eigne aufrührerische Anlage einerseits und gleich durch seine früheste Erziehung andrerseits. Er war nicht gefügig gegen Autorität, obgleich er später die Tugend der Gefügigkeit stark empfahl. In seinem 9. Jahr wurde er ein Alumne im Lyceum von Mont=

Essays hat 1855 Herr Sandars eine Darstellung von Hegel's Rechtsphilosophie gegeben. In der Fortnightly Review, Sept. 1870 hat Henderson über Hegel als Politiker geschrieben. Natürlich haben alle deutschen Geschichten der Philosophie aus der letzten Zeit über Hegel berichtet. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland, 2 Bände 1837. Schwegler, Handbuch der Gesch. der Philos. übers. mit Anmerkungen von J. H. Stirling 1867, kurz, aber reichhaltig. Ueberweg, Grundriß der Gesch. der Philos. 3 Bände, Berlin, 1868; ein vortreffliches Werk von einem scharfsinnigen Denker. Reichlin=Meldegg, Einleitung in die Philosophie, Wien, 1870. Franz und Hillert, Hegel's Philos. in wörtlichen Auszügen. Berlin 1843.

*) Als Quellen zu dieser biographischen Skizze haben mir gedient: Littré, Auguste Comte et la Philosophie positive 1863; Robinet, Notice sur l'oeuvre et sur la vie d'Auguste Comte, 1860; Lettres d'Auguste Comte à M. Valat, 1870 und persönliche Bekanntschaft.

pellier, und hier zeichnete er sich bald durch seinen Eifer im Studiren und durch seine Widerspenstigkeit gegen Disciplin aus. Er war klein und von schwächlichem Körper; seine Schulgenossen liebten ihn, obwohl er selten an ihren Spielen Theil nahm, er war voller Verehrung für seine Lehrer, aber schwer zu behandeln, unbequem und disputirsüchtig gegen sie. Wenn sie ihn belehren konnten, fanden sie ihn gefügig, wenn sie ihn zu zügeln hatten, widerspenstig. Seine Lehrer lobten ihn, seine Erzieher straften ihn.

In seinem zwölften Jahre hatte er Alles gelernt, was das Lyceum zu lehren vorschrieb, und der Director trug darauf an, man möge ihm erlauben, die Mathematik zu beginnen. Dies wurde erlaubt und in 4 Jahren hatte er einen ersten Platz in der École polytechnique erlangt, obgleich die Regeln dieser Anstalt seine Zulassung verboten, weil er noch nicht das gehörige Alter hatte. Er hatte ein Jahr zu warten, und in diesem Jahre zeigte er, was er gelernt hatte, denn er nahm die Stelle seines alten Professors, der kränklich war, ein, und gab seinen frühern Mitschülern und einigen seiner frühern Lehrer einen Cursus der Mathematik.

Im 17. Jahre wurde er zur École polytechnique zugelassen, und hier gerieth er mit republikanischer Stimmung und wissenschaftlichen Tendenzen in Berührung, die seiner rebellischen und forschenden Natur außerordentlich zusagten. Schon in seinem 14. Jahre soll er sich von allen royalistischen und theologischen Ansichten vollkommen befreit haben und schon damals beschäftigte er sich mit den Schriften, welche im 18. Jahrhundert die Grundzüge des socialen, ethischen und religiösen Systems erörterten. Er begann ernstlich über die Revolutionen der neusten Geschichte nachzudenken. Seine Mitschüler achteten und bewunderten ihn. Seine Professoren erkannten seine hervorragende Fähigkeit an. Eine glänzende Laufbahn schien ihm sicher zu sein, als er sie selbst durch eine für ihn charakteristische Handlung hemmte. Einer der Lehrer hatte die jüngern Schüler durch sein Betragen beschimpft; die ältern nahmen die Sache auf, und beschlossen nach reiflicher Ueberlegung, daß der Lehrer unwürdig sei, in seiner Stelle zu bleiben. Sie setzten folgende Mittheilung auf: „Monsieur,

quoiqu'il nous soit pénible de prendre une telle mésure envers un ancien élève de l'école, nous vous enjoignons de n'y plus remettre les pieds." Diese Mittheilung war von Comte aufgesetzt, und zuerst unterzeichnet. Das Resultat war seine Ausstoßung. Seine officielle Carriere war zu Ende; er mußte nach Hause zurück, und blieb dort eine Zeitlang unter polizeilicher Aufsicht.

Wir erfahren nicht, aber wir können uns vorstellen, wie er zu Hause empfangen wurde, und welche Erörterungen über seine wahrscheinliche Zukunft entstanden. Er blieb einige Monate in Montpellier, setzte seine Studien mit leidenschaftlichem Eifer fort und hörte die verschiednen Vorlesungen der Facultät. Aber dabei konnte es nicht bleiben. Paris zog ihn an; vergeblich waren die Vorstellungen und Drohungen seiner besorgten Aeltern, vergebens ihre Erklärung, sie würden ihm keinen Pfennig geben, wenn er seine Vaterstadt ohne eine gesicherte Stellung verließe; die Liebe zur Freiheit und die vielfachen Reize des großen intellectuellen Mittelpunktes waren überwältigend; und er fand sich bald verlassen in dem Gewühl der Hauptstadt, bereit, den nie aufhörenden Kampf zu beginnen, in welchem Jahr für Jahr so viele edle Geister ohne alle andre Ausrüstung als der mit wenig Wissen und viel Ehrgeiz um ihren Lebensunterhalt und um Auszeichnung kämpfen, verwundet und geschlagen, verwundet und Sieger werden. Ein größrer Geist mit erhabnerm Ehrgeiz hat selten diesen edlen Kampf bestanden.

Er bestritt seine bescheidnen Bedürfnisse durch Privatstunden in der Mathematik. Zwei berühmte Männer der Wissenschaft wurden seine Freunde, Poinsot, der sein Lehrer an der École polytechnique gewesen war und sein mathematisches Talent kannte, De Blainville, der schon früh seine philosophische Fähigkeit erkannt hatte. Durch ihren Beistand gewann er ein paar Schüler; einer von ihnen war der Prinz von Carignan.*) Er verdiente sich

*) „De cette manière je me fais une rente d'environ 200 fr. par mois, et par conséquent tu vois que je puis subsister sans être obligé de demander rien à mes parents." Lettres à Valat, p. 14.

kümmerlich sein Brod; aber er brauchte wenig mehr als Brod. Er gehörte nicht zu denen, die auf den leichtverdeckten Klippen des Pariser Lebens scheitern. *)

Ein kurze Erfahrung von einer weniger unabhängigen Stellung scheint ihm genug gewesen zu sein. Er wurde Privatsecretär bei Casimir Périer; entdeckte aber bald, daß man von einem bezahlten Diener erwarte, er solle ein blinder Bewundrer sein. Als er aufgefordert wurde, einige Bemerkungen über die öffentlichen Leistungen seines Brodherrn zu machen, fanden diese gar keinen Beifall, und nach einem Versuch von drei Wochen hörte das Verhältniß auf. Von Casimir Périer ging er zu dem berühmten St. Simon über. Dies war 1818; der junge Philosoph hoffte, mit einem Philosophen zu harmoniren und einige Jahre that er es auch. Ich bin nicht im Stande, genau zu ermitteln, auf welchem Fuß sie mit einander gestanden. Littré sagt, Comte wäre zuerst Secretär, dann Schüler, darauf Mitarbeiter und Freund gewesen. Dr. Robinet sagt, das Secretariat wäre in Wahrheit ein Ehrenamt gewesen; denn obgleich ihm monatlich 100 Fr. versprochen worden waren, wurde doch nur das erste Quartal honorirt. **) Was nun auch dies Verhältniß in Wahrheit gewesen sein mag, es bestand sechs Jahre lang, begann mit großer Begeisterung von Seiten Comte's, dauerte eine Zeitlang mit liebevoller Verehrung fort, und endete in einem gewaltsamen Bruch, welcher der Höhepunkt einer zunehmenden Meinungsverschiedenheit war. Bittre Anklagen von den Schülern St. Simons und bittre Erwiderungen von denen Comte's machen die Aufgabe eines unparteiischen Lebensbeschreibers einigermaßen schwierig. Aber welchen Einfluß, guten oder übeln, St. Simon auch auf Comte's Richtung gehabt haben mag, so wird doch eine oberflächliche Bekanntschaft mit der positiven Philosophie ihre wesentliche Unabhängigkeit und Abweichung vom

*) Je cherche à imiter le Socrate moderne (Franklin), non par ses talents, mais par ses moeurs. Tu sais qu' à vingt-cinq ans il forma le projet de devenir parfaitement sage et qu'il l'exécuta : moi, j'ai osé entreprendre la même chose, et je n'ai pas vingt ans.“ Ibid. p. 19.

**) Ibid. p. 36.

St. Simonismus aufzeigen. Wenn daher einige Schriftsteller mit Spott und Unwillen versichern, Comte hätte von St. Simon Ideen geborgt, so zeigen sie damit nur ein völliges Mißverständniß alles dessen, was die positive Philosophie charakterisirt. Andrerseits ist es überflüssig, St. Simon anzugreifen und ihn für einen unwissenden Charlatan zu erklären, um zu beweisen, was seine eignen Worte und die ausdrückliche Erklärung seines Verlegers deutlich aussprechen, nämlich, daß er nicht nur die Lehren seines jungen Mitarbeiters mißbilligte, ja, daß er sie nicht einmal verstand.

Als eine Frage der Geschichte der philosophischen Entwicklung ist es klar, daß Comte nicht von St. Simon, sondern vom 18. Jahrhundert ausging; er nahm dessen doppelte Bewegung in der zerstörenden und wieder aufbauenden Richtung in einer großartigen Synthese vermittelst einer Anwendung der streng wissenschaftlichen Methode wieder auf. Dennoch glaube ich, daß der Einfluß St. Simon's als ein einzelnes Factum in der Entwicklung des Comte'schen Geistes entscheidender Art war. Darunter verstehe ich, daß sein Geist durch die persönliche Berührung mit diesem Reformator den Antrieb oder gar die Neigung bekam, welche grade auf dieser Stufe seiner Entwicklung von entscheidendem Einfluß war. In seinem 20. Jahre, wo er mit allen Wissenschaften des Unorganischen bekannt war, (Biologie hatte er damals noch nicht studirt, und Sociologie noch nicht ins Auge gefaßt,) wohl belesen in der Geschichte, ein eifriger Republikaner und voll Ehrgeiz sich in Besitz der großen Gesetze der socialen Existenz zu setzen, kam dieser Erbe des Geistes des 18. Jahrhunderts, der Philosophie und strenge Wissenschaft als Werkzeuge der Auflösung theologischen Aberglaubens und feudaler Ungleichheiten betrachtete, in eine freundschaftliche und hochachtungsvolle Berührung mit einem Manne, den ein Theil als einen unruhigen Charlatan, der andre als einen prophetischen Denker betrachtet, aber dem Alle zugestehen müssen, daß er von der dringenden Nothwendigkeit und von der Möglichkeit durchdrungen war, die kritische und zerstörende Richtung durch eine positive und aufbauende zu ersetzen. Und die unmittelbare Folge dieser Be-

rührung war, daß Comte sich daran gewöhnte, das Werk der Revolution als vollendet zu betrachten, und einsah, daß die Anstrengung des 19. Jahrhunderts auf den Wiederaufbau der Gesellschaft auf neuer Grundlage gerichtet sein müsse. Der alte Glaube war zerstört, ein neuer unumgänglich.

Wahrscheinlich werden die Meisten Herrn Littré Recht geben, daß ein so mächtiger Geist wie Comte leicht von der revolutionären zur wieder aufbauenden Haltung hätte übergehen können, ohne dazu einer Anregung von jemand zu bedürfen, der so augenscheinlich unter ihm stand, wie St. Simon; aber, was hätte geschehn mögen ist eine müßige Hypothese, wenn wir wissen, was der Fall war. Es ist Thatsache, daß Comte in seiner Jugend unter dem Einfluß eines Lehrers, dessen spezielle Richtung eine aufbauende war, von der negativen zur positiven Haltung überging. Er nannte sich selbst einen Schüler St. Simon's; und es ist nicht einzusehn, was er von einem solchen Lehrer hätte lernen können, wenn nicht die Nothwendigkeit einer wieder aufbauenden Haltung.

Eine Haltung ist jedoch keine Lehre, eine Richtung keine Philosophie. Der Anstoß mag von St. Simon gekommen sein; die Wissenschaft kam von Comte und von ihm allein. Vielleicht war seine klare Einsicht in die Unverträglichkeit seiner Ideen mit denen St. Simon's, und die verzeihliche Entrüstung über ungroßmüthige Anklagen, Schuld daran, daß er in spätern Jahren mit großer Bitterkeit von seinem alten Lehrer sprach. Man hörte ihm an, daß er ein tiefes Unrecht empfand; soweit war er davon entfernt, eine intellectuelle Schuld anzuerkennen, daß er, der sonst auf so edle Art alle dergleichen Verpflichtungen gewissenhaft anerkannte, immer versicherte, St. Simon's Einfluß habe seine Entwicklung ernstlich zurückgehalten. Wie weit dies wahr ist, läßt sich jetzt nicht mehr ermitteln. Gewiß ist es indessen, daß seine Entwicklung erstaunlich schnell vor sich ging, und daß er 4 Jahre nach seinem ersten Zusammentreffen mit St. Simon, nämlich schon 1822 den soliden Grund zu seiner neuen Philosophie legte, welche er die positive nannte, weil sie eine Verallgemeinerung der Methode war, die jede positive Wissenschaft im

Besondern angewendet hatte. Wie Bacon entwarf er in seiner Jugend das, zu dessen Ausarbeitung er die Anstrengung seines ganzen Lebens verwenden wollte.

St. Simon hatte weitgreifende Tendenzen; aber er mißverstand die fundamentalen Bedingungen einer socialen Reorganisation. Außerdem war er durchaus nicht vorbereitet auf ein System, das sich auf positive Wissenschaft gründete; um so weniger, da er mit den Methoden der Wissenschaft unbekannt war. Als daher Comte 1822 nach der Entdeckung der Gesetze der socialen Entwicklung seinen merkwürdigen Plan der Arbeiten, die nothwendig sind, um die Gesellschaft zu reorganisiren, entwarf, muß St. Simon der Gedanke gedämmert haben, daß sein junger Gehülfe sein Nebenbuhler und ihm überlegen geworden war. Er veröffentlichte den Aufsatz, lehnte aber dabei seine Zustimmung zu den besondern Ansichten ab. Andre dachten besser davon; unter ihnen waren Humboldt und Guizot. In einem Briefe an einen Freund konnte der junge Philosoph sagen: „J'ai été agréablement affecté (je ne dis pas surpris) de l'effet que ce travail a produit sur M. Guizot; il m'en a témoigné par écrit une profonde et sincère satisfaction, et depuis j'ai pu voir par sa conversation que ces idées agissent sur lui.“ Er erwähnt auch die Wirkung, welche seine Arbeit auf Flourens ausgeübt, und fügt hinzu: „Je dois avoir avec lui un entretien important sur l'idée fondamentale de mon travail, l'application de la méthode positive à la science sociale.“

Sein offner Bruch mit St. Simon erfolgte 1824. Das folgende Jahr kann man als das betrachten, wo die positive Philosophie construirt wurde; denn wie Littré uns erinnert, die Abhandlung von 1822, die 1824 wieder aufgelegt wurde, giebt nur die Gesetze der socialen Entwicklung, aber nicht einmal eine Skizze der positiven Philosophie; diese wird zuerst ausdrücklich angekündigt in den Considérations philosophiques sur les Sciences et les Savants,*) (veröffentlicht im Producteur von 1825). In

---

*) Diese Abhandlung findet sich neben andern im 4. Bande des Système de Politique positive, eine vortreffliche Einführung in das Studium des Positivismus.

den beiden gehaltvollen Abhandlungen wird gezeigt: 1) daß alle Erscheinungen, selbst die der Politik unveränderlichen Gesetzen unterliegen; 2) daß der menschliche Geist von ursprünglich theologischen Vorstellungen zuletzt nach dem Durchgange durch metaphysische Vorstellungen zu positiven Begriffen übergeht; 3) daß ebenso die menschliche Thätigkeit drei Phasen durchläuft, von dem erobernden Militär-Regiment durch den Uebergangszustand des Militärregiments für Vertheidigung, zur friedlichen industriellen Regierung; 4) daß überall und zu allen Zeiten der Zustand der Meinungen und Sitten die Institutionen bestimmt, und daß das Wesen allgemeiner Glaubensformen ein entsprechend politisches Regiment bestimmt; 5) daß Philosophie (oder allgemeine Glaubensformen) in ihrem Uebergange von der theologischen zu der positiven Stufe die industrielle Regierung an die Stelle der militärischen setzen muß, und endlich, daß die geistige Reorganisation, diese nothwendige Bedingung aller socialen Reorganisation auf der Autorität der Demonstration beruhen muß, daß sie auf der positiven Wissenschaft beruhen muß mit einer Priesterschaft, welche aus den regenerirten wissenschaftlichen Klassen richtig constituirt worden ist. Mit andern Worten, die geistige Autorität muß von einer Philosophie ausgehn, welche demonstrirt werden kann, nicht von einer, die nur eingebildet ist.

Das Jahr 1825 ist auch sonst noch merkwürdig; es ist das Jahr seiner Verheirathung mit Caroline Massin, damals (wie ich aus einem Ausdruck in einem seiner Briefe an mich schließe) in ihrem 24. Jahre.*) Kein ernstres Ereigniß in eines Mannes Leben, als seine Verheirathung! Sie kann eine unschätzbare Wohlthat werden, ihre zarten Einflüsse können jede Stunde des Tages sich geltend machen, jede Fiber seines moralischen Daseins stärken und durch ihre befriedigende Ruhe der Neigungen seinem

---

*) Aus einem Briefe an Valat geht hervor, daß sie erst 22 war und keine andre Mitgift hatte, als ihr „bon coeur, ses grâces, son esprit d'une trempe peu commune, son aimabilité, son heureux caractère et ses bonnes habitudes." p. 162.

Geiste einen ruhigern und stetigern Gang geben. Sie kann aber auch ein zerstörendes Uebel werden, das alle Sympathien im Keim erstickt, die geistigen Kräfte reizt und zerstreut, und das Leben verzerrt. In Comte's Fall war die Heirath eine unglückliche.*) Trotz gegenseitiger Hochachtung war eine wesentliche Ursache der Entzweiung im Spiele, welche zu großem Unbehagen und endlich zur Trennung führte. Auf die höchst verfängliche Frage, wer Schuld gehabt, bin ich nicht geneigt, einzugehn. Die Verhältnisse zwischen Mann und Frau sind für einen Dritten zu verwickelt und zu dunkel, um sie, selbst wenn er durch persönliche Bekanntschaft unterstützt wird, zu würdigen. Ich kenne Comte in seinen häuslichen Verhältnissen nicht, und Robinet und Littré sind so augenscheinlich Partei — der eine greift Madame Comte heftig an, der Andre führt sehr geschickt ihre Sache — daß man sich wenig auf sie verlassen kann. Littré spricht gemessner, als Dr. Robinet, dessen Beschuldigungen den Beweisstücken gegenüber aus Briefen von De Blainville, Comte und Frau Comte sich nicht aufrecht erhalten lassen; aber Littré, ein langjähriger vertrauter Freund der Frau Comte unterdrückt wichtige Thatsachen und braucht andre mit gehässigem Effect. Solchen Partei-Darstellungen gegenüber werden wir wohlthun, unser Urtheil gänzlich zurückzuhalten.

Es genügt uns hier die Notiz, daß Comte in das Familienleben eintrat als er wenig Aussicht hatte, mehr als einen kaum genügenden Lebensunterhalt zu verdienen. Seine Familie widersetzte sich zuerst der Heirath, endlich willigte sie mit Widerstreben ein, obgleich Comte zu ihrem Leidwesen, die religiöse Trauung

---

*) In weniger als einem Jahr schreibt er so: „Tu me crois heureux; je le suis en effet, sous certains rapports, sous tous ceux qui dépendent essentiellement de mon organisation et de mes antécédents; mais sous d'autres je ne souhaite pas à mon plus cruel ennemi un pareil bonheur!" Aus einer Stelle, S. 178, können wir schließen, daß Madame Comte ihren Gemahl nicht hinlänglich liebte, um alle eiteln Wünsche nach Herrschaft im Keime zu ersticken. Laune war hier, wie in so manchen andern Fällen, der Feind des Hausfriedens.

entschlossen ablehnte und nur in eine Civilehe willigte. Wir werden bald mehr davon hören, unterdessen hing das junge Paar gänzlich von der Einnahme ab, die ihm seine mathematischen Stunden abwerfen sollten. Comte hatte grade nur Einen Schüler, das war „der Bayard unsrer Tage“, wie seine Bewundrer den General Lamoricière nennen. Eine bescheidne Wohnung wurde in der Rue de l'Oratoire eingerichtet. Herr de Narbonne bot seinen Sohn als Kostgänger und Schüler an. Andre adlige Familien, hoffte man, würden dem Beispiel folgen. Zur Aufnahme dieser Schüler wurde eine anständigere Wohnung in der Rue de l'Arcade genommen, und neuer Hausrath mußte gekauft werden. So war ihre kleine Baarschaft angelegt, aber die Pensionäre blieben aus; und die Wohnung war eine Last. Nach wenigen Monaten wurde der einzige Pensionär entlassen, und das junge Paar mußte in eine bescheidne Wohnung Rue Mont martre Nr. 13 ziehn. Comte wollte zwar seine Aufmerksamkeit der Ausarbeitung seines großen Plans nicht entziehn, ließ sich aber doch bewegen, durch gelegentliche Aufsätze im Producteur etwas Geld zu verdienen. Diesem Umstande verdanken wir die Considérations philosophiques sur les Sciences et les Savants, und die Considérations sur le Nouveau Pouvoir spirituel.

Mit dem Monat April 1826 war das System in seinem Geiste hinlänglich gereift zu einer dogmatischen Darstellung. Diese, kündigte er an, wolle er in einem Cursus von 72 Vorlesungen in seinem Privathause geben. Die Größe des Unternehmens hat etwas Imponirendes. Mit Erstaunen hört man, daß ein junger unbekannter Denker vorschlägt, die Philosophie aller Wissenschaften darzulegen, um eine geistige Macht wieder aufzubauen, und dabei seine Zuhörer auffordert, seinem Plane eine ernste jahrelange Aufmerksamkeit zu schenken. Man wundert sich noch mehr, wenn man die Namen der Zuhörer erfährt: Humboldt, Poinsot, De Blainville, Montebello, Carnot, d'Eichthal, Cerclet, Allier und Mongéry. Ein so gigantischer Plan konnte allerdings aus einer Eitelkeit von solcher Größe entspringen, daß ihre Ansprüche von aller bestimmten Schätzung, was das Unternehmen mit sich brachte, unbeirrt blieben; denn Unwissenheit verleitet oft zu Ansprüchen,

die ein wenig Wissen zurückdrängen würde. Aber die Gegenwart eines solchen Auditoriums an einem solchen Ort beweist, daß die Ansprüche von competenten Richtern anerkannt wurden, und daß der Vortragende Männern von Bedeutung die Ueberzeugung eingeflößt hatte, daß er etwas Wichtiges vorzutragen habe.

Die geistige Anstrengung, bei mancherlei Aerger und besonders unter der Aufregung durch heftige persönliche Streitigkeiten, überwältigte Comte. Er gab nur drei Vorlesungen, darauf hatte er einen Anfall von Wahnsinn, der den Cursus plötzlich unterbrach. Schon einige Wochen vorher hatte er eine Gereiztheit und eine leidenschaftliche Heftigkeit gezeigt, die seine Frau erschreckt hatten; es war natürlich, daß sie der Bosheit zuschrieb, was auf Rechnung der Krankheit kam. Freitag den 24. April ging er aus und kam nicht wieder. Montag traf ein Brief, aus St. Denis datirt, ein. Seine Frau eilte hin, fand ihn aber nicht mehr. Es fiel ihr ein, daß er ein großer Freund von Montmorency war. Sie ging hin; vielleicht möchte er sich dort finden; und wirklich fand sie ihn, und in einem kläglichen Zustande. Man schickte nach einem Arzt. Dieser gestand, daß der Fall Besorgniß erregend sei, wagte es aber nicht, den aufgeregten Kranken zur Ader zu lassen.

Die Aufregung ließ nach, und er wünschte auszugehn. Unvorsichtiger Weise willigte sie ein, und begleitete ihn. Als sie ans Ufer des Sees von Enghien kamen, erklärte er plötzlich, er könne zwar nicht schwimmen, würde aber doch nicht ertrinken, wenn er in den See ginge, und begann seine Frau hinter sich her zu ziehn. Sie war jung und stark, setzte sich zur Wehre, erfaßte einen Baum, und rettete beide.

Nun entstand aber die Schwierigkeit, ihn ins Wirthshaus zurückzubringen. Seine Aufregung nahm reißend schnell zu. Die Landleute schlugen jedes Anerbieten ab, sie zu bewegen, bei ihm zu wachen, bis seine Frau nach Paris eilen und den Beistand Dr. De Blainville's suchen könnte, und sie mußte ihn in der Obhut zweier Gensdarmen zurücklassen. Als sie von Paris zurückkehrte, fand sie seinen Zustand verschlimmert. Am Morgen

kam De Blainville nebst Cerclet. Sie wußten ihn durch List in Esquirol's Irrenanstalt zu bringen, und hier wurde seine Aufregung so groß, daß sie von Esquirol als ein günstiges Vorzeichen einer baldigen Genesung angesehen wurde. Leider war die Genesung eine sehr langsame und würde wahrscheinlich gar nicht vollendet worden sein, hätte er nicht das Irrenhaus und seine unaufhörliche Aufregung mit den besänftigenden Einflüssen häuslicher Ruhe vertauscht. Als seine Mutter von dem Unglück hörte, kam sie sogleich nach Paris, um ihn zu pflegen, und blieb, bis er die Anstalt verließ. Als Dr. De Blainville sah, daß Sommer und Herbst ohne sichtbare Besserung vergangen waren, schloß er ganz richtig, daß der Haß gegen seine Aufseher und gegen das System der Behandlung seine Aufregung unterhielt. Comte's Vater schlug hierauf vor, ihn nach Montpellier zu bringen; aber seine Frau wünschte ihren Gemahl unter ihrer Obhut zu behalten, und ihr Plan wurde angenommen.

Ein wunderliche und klägliche Scene wurde an dem Tage, wo er die Anstalt verließ, aufgeführt. Ich habe schon den Schmerz und Unwillen erwähnt, womit seine Familie die Weigerung gegen die kirchliche Trauung aufnahm; diese betrachtete sie nun als den Grund des Unglücks, das ihn betroffen hatte; die Zuversicht, womit man den Finger Gottes in menschlichen Leiden und seinen eignen Unwillen durch sein Urtheil bestätigt findet, ist ein zu häufiges Vorkommen, als daß wir hart über die irrenden Aeltern urtheilen sollten; aber es thut mir leid, wenn ich höre, daß ein Mann wie Lamennais bei dem Versuche half, Frieden mit dem Himmel zu schließen, indem man den wahnsinnigen Ketzer bewöge, sich den Forderungen der Kirche, die er verabscheute, zu unterwerfen, und eine nachträgliche kirchliche Trauung zu verlangen. Durch welche Künste seine Einwilligung erlangt worden, wird nicht gesagt; aber in einem einsamen Zimmer von Esquirol's Irrenhause wurde diese traurige Scene gespielt. Dem fungirenden Geistlichen fehlte es an Tact, und statt die Ceremonie abzukürzen, verlängerte er sie durch eine endlose Rede, welche Comte in Aufregung versetzte, und es ergab sich das schreckliche Schauspiel, daß ein Prediger seine frommen

Ermahnungen herausströmte, die für die Geistesverfassung des Wahnsinnigen höchst unpassend waren, und daß dieser ihn mit einem Commentar unzusammenhängender antireligiöser Bemerkungen begleitete! Er war in großer Aufregung, als er unterschreiben sollte, und hinter seinem Namen fügte er hinzu: Brutus Bonaparte. Aber die Ceremonie hatte stattgefunden, die Kirche war befriedigt, und die zarten Gewissen beruhigt.

Er verließ die Anstalt, und kam unter die Pflege seiner Mutter und seiner Frau. Die Fenster wurden mit Eisengittern versehen, und Esquirol schickte einen Aufseher, um die Frauen zu unterstützen und zu schützen. Aber nach einer Woche mußte man diese Vorsichtsmaßregeln beseitigen, denn sie bewogen den Unglücklichen zu der Phantasie, als befinde er sich noch in der verhaßten Anstalt. Mit diesem Augenblick begann seine Genesung. Nach drei Wochen ließ man ihn mit seiner Frau allein. Seine Gewaltthätigkeit erregte zuerst ernstliche Besorgniß. Bei den Mahlzeiten pflegte er zu versuchen, sein Messer in den Tisch zu stoßen, so, sagte er, hätte es Sir Walter Scott's Bergschotte gemacht; oder er verlangte ein saftiges Schwein, wie es die Homerischen Helden gehabt. Wiederholt warf er sein Messer nach seiner Frau, nicht um sie zu verletzen, wie sie sagt, sondern bloß um sie zu schrecken, daß sie seinen Wünschen nachgebe.

Nach Verlauf von sechs Wochen war alle unmittelbare Gefahr vorüber. Eine neue Gefahr tauchte auf in der tiefen Trauer, die ihn allmälig umdüsterte, als er bei zurückkehrender Gesundheit auf den Gedanken kam, er werde das intellectuelle Leben, welches er einst geführt hatte, nicht wieder aufnehmen können. Das Leben könne ihm jetzt, da er seine Geisteskräfte verloren hätte, nur noch zur Last sein. Der Gedanke an den Selbstmord tauchte auf. Eines Tages, als seine Frau abwesend war, schlüpfte er hinaus, eilte nach der Seine, und stürzte sich von einer Brücke hinunter in den Fluß. Ein Soldat sprang ihm nach, und rettete ihn. Die Erschütterung scheint seine Energie aufgeregt zu haben. Er sprach großes Bedauern über den Versuch und über den Kummer aus, den er dadurch seiner Frau verursacht habe. Von dieser Zeit an hatte er keinen Rückfall.

Im Juli war er so weit hergestellt, daß er seine Eltern in Montpellier besuchen konnte.*)

Nicht ohne Absicht habe ich die Geschichte dieser schweren Gehirnkrankheit mit ihren schmerzlichen Einzelheiten erzählt. Er selbst erkannte die Thatsache, daß er geisteskrank gewesen war, in Erwartung des unehrenvollen Vorwandes, den, wie er vorher sah, seine Gegner daraus machen würden, offen an. Er dachte wohl, sie würden seine Philosophie lieber für Phantasien eines Wahnsinnigen erklären, als in seiner Darstellung die Fehler aufweisen und sie widerlegen. Wir sind so bereit, in jeder Abweichung von unsrer eignen Denkweise eine Vorliebe für Sonderbarkeit, verschrobne Ausschweifungen oder die Täuschungen eines erhitzten Gehirns zu erblicken, daß die Versuchung in der That keine geringe ist, eines Mannes Ansichten, die wir nicht verstehn oder die uns nicht zusagen, wenn wir sie verstehn, seinem Wahnsinne zuzuschreiben, wenn wir wissen, daß dieser Mann wirklich einmal geisteskrank gewesen ist. Comte war nun allerdings eine kurze Zeit wirklich von Sinnen, als er aber zuerst sein System erfaßte und als er es schließlich ausführte, war er vollkommen wohl und gesund. Wäre es in einem Irrenhause ausgearbeitet oder während der Geisteskrankheit des Verfassers veröffentlicht worden, so ließe sichs entschuldigen, es ungeprüft von der Hand zu weisen; hätte mans aber geprüft, so würde diese Prüfung so zu sagen ein Wunder an den Tag gebracht und all' unsre Begriffe vom Wahnsinn umgestoßen haben. Jedermann muß einsehn, daß ein Lehrgebäude, so kompact und so organisch in seinen Theilen verbunden, nur mit voller Geisteskraft hergestellt werden konnte. Man nenne es schädlich, irrig, was man will, nur nicht ohne Zusammenhang. Die gewaltige Anspannung, die sein Entwurf erforderte, mag die Geisteskrankheit vorbereitet haben, aber diese hatte mit der Hervorbringung der Philosophie nichts zu thun. Und keiner, der auch nur oberflächlich mit den Er-

---

*) Ich bin in dieser Erzählung des Anfalls Littré gefolgt, denn sie wird größtentheils durch Documente belegt, obgleich natürlich die Geschichte von Madame Comte herrührt.

scheinungen der Geisteskrankheit vertraut ist, und weiß, daß überhaupt jede Krankheit nur eine Störung des Gleichgewichts der Functionen ist, wird annehmen, daß die Functionen, wenn die Krankheit vorüber und das Gleichgewicht wieder hergestellt ist, nicht ihre normale Thätigkeit wieder aufnehmen und der Geisteskranke vollkommen gesund und zur Ordnung seiner Gedanken eben so fähig als zuvor werden würde. Der fiebernde Puls wird normal in seinen Schlägen, die entzündeten Schleimhäute in ihrer Absondrungsfähigkeit, und das überreizte Gehirn in seiner Thätigkeit, wenn einmal die störenden Ursachen aus dem Wege geräumt sind.

Es ist daher weiter nichts Merkwürdiges daran, daß Lucretius und Cowper ihre unsterblichen Gedichte in ihren lichten Augenblicken zwischen häufigen Gehirnstörungen geschrieben. Lucretius' Philosophie ist allerdings oft mit seiner Geisteskrankheit zusammengebracht worden, aber die liebliche Frömmigkeit, der zarte Humor und die durchgehende Vortrefflichkeit Cowper's sind nicht so gebrandmarkt worden und zeigen, daß der Geist in seinen lichten Augenblicken klar ist. Die Liste berühmter Geisteskranker ist lang. Lucretius, Mahomet, Loyola, Peter der Große, Haller, Newton, Tasso, Swift, Cowper, Donizetti fallen uns sogleich ein als die Namen von Männern, deren gelegentliche Verdunklung des Geistes keineswegs den Glanz ihrer Leistungen überwältigt. Zu diesen müssen wir den Namen August Comte's hinzufügen; und wenn Newton einst am Gehirne litt, ohne dadurch unsre Verehrung für die Prinzipien und die Optik zu verlieren, so mag auch Comte daran gelitten haben, ohne seine Ansprüche auf unsre Verehrung wegen seiner Philosophie positive zu verlieren. Die beste Antwort auf diese unwürdige Anspielung sind die Werke selbst. Wenn diese das Erzeugniß des Wahnsinns sind, so könnte man nur wünschen, das der Wahnsinn manchmal epidemisch würde.*)

*) Hören wir ihn selbst hierüber: „Après que la medicine m'eut enfin heureusement déclaré incurable, la puissance intrinsèque de mon organisation, assistée d'affectueux soins domestiques, triompha naturellement, en quelques semaines, au commencement de l'hiver suivant,

Ich kehre zu seiner Lebensgeschichte zurück. 1828 fing er die mündliche Darlegung seines Systems, welche wir so grausam unterbrochen sahen, wieder an, diesmal in seiner Wohnung Rue St. Jacques Nr. 159. Der große Geometer Fourier, der berühmte Arzt Broussais, nebst De Blainville, Poinsot und Mongéry befanden sich unter den wenigen Zuhörern. Er brachte seinen Cursus zu Ende und gab auch eine kurze öffentliche Auseinandersetzung seiner historischen Ansichten im Athenäum. 1830 veröffentlichte er den ersten Band seines Cursus, aber der zweite Band erschien wegen der Handelskrisis erst 1835; der sechste und letzte 1842. Ich füge noch hinzu, daß er 1830 seinen unentgeltlichen Cursus öffentlicher Vorlesungen über Astronomie begann, den er sieben Jahre lang fortsetzte, und dann 1844 unter dem Titel: Traité philosophique d'astronomie populaire veröffentlichte.

Diese zwölf Jahre von 1830—1842 umfassen die Veröffentlichung seines Cours de Philosophie positive, und bilden, wie Littré ganz richtig sagt, die große Epoche seines Lebens: Un labeur infini l'attendait, il se soumit sans réserve à cet infini labeur. Douze ans se passèrent pendant lesquels il ferma courageusement sa vie à tout ce qui aurait pu le distraire. Jamais le besoin d'une publicité prematurée ne fit invasion dans son âme . . . Sevère, persévérant, sourd aux bruits du dehors, il concentra sur son oeuvre tout ce qu'il avait de méditation. Dans l'histoire des hommes voués aux grandes pensées, je ne connais rien de plus beau que ces douze années." Wir werden wohl thun, uns hieran zu erinnern, obgleich die Welt nach Erfolgen zu urtheilen hat, nicht nach Bestrebungen, obgleich sie die Werke nach dem, was sie sein wollen, und nicht nach den Ansprüchen, die für die Uneigennützigkeit und Anstrengung ihres Urhebers gemacht werden, anzunehmen, oder zu verwerfen hat, so ist es

---

de la maladie, et surtout des remèdes. Ce succès essentiellement spontané se trouvait, 18 mois après, tellement consolidé que, en août 1828, appréciant dans un journal le célèbre ouvrage de Broussais sur l'Irritation et la Folie, j'utilisais déjà philosophiquement les lumières personelles que cette triste expérience venait de me procurer si chèrement envers le grand sujet."

doch nur gerecht, daß wir, wenn wir von dem Urheber sprechen, uns seiner Ansprüche erinnern. Ob es ein System oder ein Sonett ist, so sagen wir mit Molière's Misanthropen:

„Monsieur, le temps ne fait rien à l'affaire";

aber der ernste Arbeiter wird mit ganz andrer Theilnahme betrachtet, als der eitle und anmaßende Halbwisser. Man verwerfe die positive Philosophie, wenn man ihr nicht beipflichten kann, aber man spreche von Comte als Einem, der ihrer Ausarbeitung sein Leben widmete, als Einem, der glaubte, er habe die Sendung, einen neuen Glauben zu verbreiten, der die Last mit ernstem Muthe auf sich nahm, der dachte und arbeitete, alle andern Zwecke bei Seite setzte, sich gegen alle andern Lockungen stählte, und sich mit edler Uneigennützigkeit der Aufgabe widmete, von der er wohl wußte, daß sie ihm sicher während seines Lebens üble Nachrede bringen, dann aber auch unsterblichen Ruhm eintragen werde.

Kurz nach 1830 weigerte er sich, in die Nationalgarde zu treten. Er wurde vor die Munizipalität gefordert, und zu drei Tagen Gefängniß verurtheilt. Er veröffentlichte seine Gründe so: „Das Gesetz erklärt, die Nationalgarde ist eingesetzt, die Regierung zu vertheidigen, welche Frankreich sich gegeben hat. Wäre es nur die Frage, die Ordnung aufrecht zu erhalten, so würde ich mich nicht weigern, meinen Antheil zu übernehmen, aber ich weigere mich an Parteikämpfen Theil zu nehmen. Ich werde die Regierung nie mit Gewalt angreifen, aber da ich von Ueberzeugung und Gesinnung Republikaner bin, kann ich nicht schwören, mit Gefahr meines eignen Lebens und des Lebens andrer, eine Regierung zu vertheidigen, welche ich angreifen würde, wenn ich ein Mann der That wäre." Diese Sprache würde zu einer Criminalklage geführt haben, hätten die Behörden nicht die Veröffentlichung einer solchen Vertheidigung gefürchtet. So blieb er unbehelligt.

1833 erhielt er eine Anstellung an der Ecole polytechnique; und diese, nebst einer andern, die bald dazu kam und einer mathematischen Classe in einer Privaterziehungsanstalt, verbesserte seine häuslichen Umstände, und erlaubte ihm, die Privatstunden

aufzugeben. Von dieser Zeit an genoß er einige Jahre lang ein Einkommen von 10,000 Frcs. Bisher waren seine einzigen Erholungen lange Spaziergänge, und was er seine „flâneries philosophiques“ nannte, gewesen. Jetzt konnte er seiner neuerwachten Neigung für Musik nachgeben, und hatte jede Saison seinen Sitz in der italienischen Oper.*) Er hatte zwar keine musikalische Bildung, aber außerordentlich viel Sinn für Musik. Er hatte eine schöne Stimme und sang manche Lieder mit großer Wirkung; besonders die Marseillaise, welche er mit revolutionärer Begeistrung vortrug.

Er las absolut gar nichts über Philosophie oder positive Wissenschaft; er enthielt sich des Lesens systematisch. In seiner Jugend hatte er ungeheuer viel gelesen, und sein Gedächtniß war außerordentlich fest. Englisch, Italienisch und Spanisch hatte er allein gelernt, einfach durch Lesen und Nachschlagen. Da er mit einem solchen Gedächtniß begabt war, so diente seine Vernachlässigung der Bücher der Integrität seines Philosophirens vielleicht besser, als dies bei Andern der Fall sein möchte. Sein ganzes Wissen war organisirt; Alles, was er einmal gelesen hatte, stand ihm zu Diensten.

Seine Methode, zu arbeiten, die Littré beschreibt, ist wirklich merkwürdig: „Er durchdachte den Gegenstand, ohne ein Wort niederzuschreiben. Von der allgemeinen Auffassung ging er zu den Haupt-Abtheilungen und von diesen aufs Einzelne über. Wenn diese Ausarbeitung zuerst des Ganzen, und dann der Theile beendigt war, so betrachtete er seinen Band als fertig. Und dies war richtig; denn wenn er sich zum Schreiben niedersetzte, erinnerte er sich ohne Verlust jeder einzelnen Idee, welche das

---

*) „Je suis fort heureux,“ schreibt er an Valat, que ce goût se soit enfin dèveloppé chez moi, quoiqu'un peu tard, d'une maniere aussi franche et aussi vive, qui m'inspire à cet égard toute l'ardeur d'un jeune novice . . . Du reste ce goût esthétique n'est pas borné à la musique, quoique actuellement dominante; il s'étend aussi à la peinture, et surtout à la poésie, pour laquelle tu connais mon ancienne prédilection, qui, après m'avoir momentanément quitté, m'est depuis longtemps pleinement revenue.“

Gewebe seines Werks bildete, erfaßte sie wieder in ihrer Ordnung und Verbindung, obgleich er nicht ein Wort davon aufs Papier geworfen hatte. Auf diese Weise arbeitete er den Cursus seiner Vorlesungen, welche die ganze positive Philosophie umfaßten, aus, und die Katastrophe, welche 1826 folgte, beweist, daß die Methode ebenso gefährlich, als wirksam war." Wenn er einmal zu schreiben anfing, wurde er von dem ungestümen Fluß seiner Gedanken fortgerissen, und die Zeitangaben, die er von der Composition verschiedner Theile seiner Schriften gegeben hat, beweisen die fast unglaubliche Schnelligkeit, mit der er schrieb. Die Bogen wurden ebenso schnell in die Presse geschickt, als sie geschrieben waren, und so war der Druck eines jeden Bandes fast eben so bald vollendet, als er die Feder niederlegte.

Der letzte seiner Privatschüler, dessen Name nicht bekannt geworden ist, hat in einem Aufsatz, der am 19. Juni 1858 in Chamber's Journal erschien, uns einen interessanten Blick auf seinen berühmten Lehrer thun lassen. Nachdem er erzählt hat, wie er in zu seinen Stunden gekommen, fügt er hinzu: „Jeden Tag, so wie die Uhr am Luxemburg acht schlug und die Glocke noch tönte, öffnete sich die Thür meines Zimmers, und ein kurzer, etwas starker, fast, wie wir sagen würden, glatter, eben rasirter Mann, ohne eine Spur von Backen- oder Schnurbart, trat herein. Er war jedesmal in fleckenlosen Schwarz, als ginge er zu einem Diner, gekleidet, sein weißes Halstuch war frisch aus den Händen der Wäscherin und sein Hut glänzend wie das Fell eines Rennpferdes. Er ging auf den Lehnstuhl zu, der für ihn an der Mitte des Schreibtisches bereit stand, legte seinen Hut auf die linke Ecke und seine Dose ebenfalls, neben der Schicht Papier, die zu seinem Gebrauch bereit lag. Dann tauchte er die Feder zweimal ins Dintenfaß, führte sie bis auf Einen Zoll an seine Nase heran, um sich zu versichern, daß sie gehörig gefüllt sei, und begann: „Wir haben gesagt, daß die Linie a. b." u. s. w. Dreiviertelstunden setzte er seine Demonstration fort, und warf dabei kurze Anmerkungen hin zur Richtschnur für den Zuhörer, wenn er sich das Problem für sich wiederholte; dann nahm er ein andres Heft auf, welches neben ihm lag, und ging die ge-

schriebne Wiederholung der vorigen Lection durch. Er erklärte, corrigirte oder commentirte, bis die Uhr neun schlug; dann bürstete er mit dem kleinen Finger seiner rechten Hand den Schauer überflüssigen Schnupftabacks, der auf seinen Rock und auf seine Weste gefallen war, herunter, steckte seine Dose ein, nahm seinen Hut wieder auf, und eilte ebenso schweigend, wie er gekommen war, zur Thür hinaus, die ich eiligst für ihn geöffnet hatte. Dieser Mann von wenig Worten war der Aristoteles oder Bacon des 19. Jahrhunderts.

„So saß ich ein ganzes Jahr lang als sein Zuhörer da, nicht immer aufmerksam und bis zuletzt nur schwach über den Werth des Unterrichts aufgeklärt, dessen höhere Bedeutung mir unvergeßlich bleibt, obgleich die Winkel und Curven, die er mir erklärte, mir seitdem längst dunkler als Hieroglyphen geworden sind.

„Man sollte denken, ein solcher Lehrer, der wie ein Uhrwerk herein- und hinausschlüpft, ohne irgend eine von den freundlichen Höflichkeiten des Umgangs zu wechseln, nur ein abstoßendes Gefühl in seinem Schüler erregen würde. Vergebens suchte ich die Kälte unsers Verhältnisses zu durchbrechen, und das bischen Geplauder einzuführen, womit, wie ich gefunden habe, manche Lehrer nur zu gern ihre ganze Stunde ausfüllen; er schien zu sagen, er habe sich zu einer unangenehmen Pflicht gestählt, und Nichts solle ihn davon abwendig machen. Nur zweimal gelang es mir, den Beweis zu erlangen, daß er etwas Sterbliches in seinem Wesen hatte. Ich war sechs Wochen unter seiner Leitung gewesen und blieb immer noch dabei, vielleicht mit mehr Bosheit, als Unwissenheit, in meiner geschriebnen Wiederholung seiner Vorlesung das abscheulichste ungrammatische Französisch anzuwenden. Eines Morgens verlor er die Geduld über einen ungewöhnlich schlimmen Fehler, legte die Feder nieder, wandte sich zu mir und sagte: „Warum bestehen Sie darauf, so barbarisches Zeug niederzuschreiben?“ — „Sie wissen, ich bin ein Fremder,“ sagte ich, „wie könnt' ichs besser machen?“ — „Sie können es wenigstens besser machen als dies; schreiben Sie, wie Sie sprechen;“ und damit nahm er seine Feder wieder auf und corri-

girte jeden Sprachfehler. Von dem Tage an fanden sich wenig grammatische Fehler mehr in meinen Aufsätzen. Noch einmal, und diesmal weniger freiwillig, begegnete ich demselben milden Zorne. Ich studirte damals grade sehr eifrig, gewöhnlich 13 Stunden des Tags — eine Thorheit, die ich seitdem bitter gebüßt und bereut habe — und war selten vor Mitternacht im im Bett. An einem düstern Wintermorgen, nach ungewöhnlicher Anstrengung, nickte ich bei der Vorlesung ein. So sehr ich meine Ohren anspannte, ich konnte den Sinn nicht ergreifen; und mit aller Gewalt meine Augenlider nicht offen erhalten. Aufzustehn und einige Gänge durchs Zimmer zu machen, wagte ich nicht; es wäre eine Verletzung unsrer Etikette gewesen. So saß ich still, bis das Summen der Stimme und das Knarren der Feder wie ein Wiegenlied wirkten. Ich war schon halb im Schlaf, als mich plötzlich ein veränderter Ton der Stimme aufrüttelte und die Worte: „Aber Sie schlafen!“ mich wieder zu mir brachten. Ich sah nur noch meinen Lehrer hinausgehn und suchte vergebens ihn zu erhaschen und zu besänftigen. Am folgenden Tage nahm er die Vorlesung da wieder auf, wo er sie vor meinem Einnicken abgebrochen hatte, aber der beleidigte Gelehrte äußerte kein Wort des Vorwurfs und erlaubte keine Entschuldigung.

„Von dem Tage an erwachte meine Liebe zu ihm. Kalt und abstract, wie er zu sein schien, gewann von nun an der geistige Riese unbemerkt immer mehr das Herz des Jünglings. Ich konnte seine Größe nicht empfinden, noch weniger ermessen, aber ich faßte ein Interesse an der trocknen Wissenschaft, die er mich lehrte; und wär' ich unter seiner Leitung geblieben, so wär' ich vielleicht ein Mathematiker geworden. Ich hatte meine Lehrer fürchten, nicht verehren lernen; wenn ich für einen eine Vorliebe gehabt, so war es wegen seiner Gefügigkeit gewesen; und jetzt fand ich mich unbewußt, unbegreiflicher Weise zu einer Art Zuneigung für den Unnahbarsten und Abstoßendsten von Allen hingezogen. Ich war damals der gedankenloseste Junge, den es geben konnte. Ich kann daher nicht annehmen, daß diese Zuneigung aus der Herrschaft reiner Vernunft über meinen Geist entsprang, sondern nur, daß sie in meiner instinctiven Wahr=

nehmung der unterdrückten Güte, die so großen Theil an seinem Charakter hatte, hervorging.

„Ich kehrte nach England zurück, um auf dem Lande zu leben und mich einer neuen Reihe von Studien zu ergeben, welche von meinen Lehrern und Pastoren wohl für bloßen Müßiggang erklärt werden mögen, weil sie nicht in ihren Büchern stehn; und erst zwei Jahre darauf kam ich wieder nach Paris. Ich war jetzt mit dem bekannt geworden, was von der Philosophie positive veröffentlicht war. Daraus hatte ich gelernt, daß mein alter Lehrer ein großer, wenn auch kaum noch ein berühmter Mann war. Ich hatte gelernt, seinen Ernst mit dem Sichgehenlassen Andrer zu vergleichen, und ein Besuch bei ihm war das erste Vergnügen, welches ich mir in der Hauptstadt, die für junge Reisende so fruchtbar an Unterhaltung ist, verschaffen wollte. Ich erinnerte mich der Schauer von Schnupftaback, die mich so oft zum Nießen gereizt hatten, und brachte ihm eine Cumnock-Dose mit geschliffnen Steinen aus Ayrshire auf dem Deckel. Zu meiner großen Freude wurde sie gütigst angenommen. Er setzte sie sogleich in eine Schublade seines Schreibtisches, und theilte mir dann mit, er hätte das Schnupfen aufgegeben. Er sagte mir, er habe sich ganz aus der Welt zurückgezogen, um sich ohne Zerstreuung der Politik seiner Philosophie zu widmen; daß er selbst die Zeitungen nicht mehr lese, und sich alles Ueberflüssige abgewöhnt habe.

„Erst 1851 sah ich ihn wieder; da war er das anerkannte Haupt einer Schule und berühmt bei allen Denkern, wenn nicht gar von ihnen bewundert. Es kostete mir einige Mühe, seine Wohnung zu finden und mit klopfendem Herzen zog ich die Klingel. Ein alter Herr im Schlafrock mit einem schwarzen Halstuch angethan, öffnete die Thür. Ich glaubte beinahe, ich hätte den Portier mißverstanden und fragte zweifelnd: „Monsieur Comte?“ „Der bin ich, Verehrtester,“ antwortete er.

„Seine veränderte Erscheinung machte mich schüchtern, und zögernd nannte ich meinen Namen. Sogleich reichte er mir die Hand und zog mich in sein Studirzimmer. Hier konnte ich nun die außerordentliche Veränderung wahrnehmen, die sich an ihm

vollzogen hatte, seit ich ihn zuletzt gesehn. Er erinnerte mich jetzt an eins der mittelalterlichen Gemälde, die den heiligen Franziskus darstellen, wie er sich der Armuth ergeben. Es lag eine Milde in seinem abgezehrten Gesicht, die man eher ideal, als menschlich nennen konnte; durch seine halb geschlossnen Augen schien die ganze Seele des Mannes, der zweifelhaft gewesen war, ob er nicht ganz Geist wäre. „Ich erkannte Sie nicht wieder," sagte er, und öffnete eine Schublade, „aber ich denke fast täglich an Sie. Sehen Sie, hier habe ich Ihre Dose, und lege meine Siegel hinein, so werde ich oft an Sie erinnert." Er sprach ohne Rückhalt von der ehrenvollen Armuth, zu der ihn die letzte Revolution durch Entziehung seines bescheidnen Einkommens heruntergebracht hatte, und erzählte mir, daß edelmüthige Opfer Einiger seiner Schüler ihn der Sorgen für äußerliche Existenz überhoben hätten.

„Er gewährte mir eine lange Unterhaltung, in der jedes Wort mich mit neuer Bewundrung erfüllte. Er war nicht mehr der strenge Denker, so regelmäßig und ohne Leidenschaft, wie eine Maschine; er schien seine Jugend erneuert zu haben, und zu seinem frühern Selbst etwas hinzugefügt zu haben. Aber wie, und was? das konnte ich mir damals nicht vorstellen. In Ausdrücken, die mir unverständlich waren, sprach er von Verhältnissen, die seiner Zuneigung einen neuen Aufschwung gegeben hätten; mit Begeisterung sprach er von den italienischen Dichtern, und von Shakespeare und Milton, deren Werke er im Original hatte lesen lernen, und — welche Ueberraschung! nahm einen abgegriffnen Abdruck der Nachahmung Christi vom Kamin, und sagte: ‚Ich lese jeden Morgen ein paar Seiten aus diesem Buch'.

„Ich hatte schon Ursache zu der Vermuthung gehabt, daß sich unter dem kalten Aeußern seiner frühern Jahre eine leidenschaftliche Natur und warme Anhänglichkeit verbarg; ich hatte schon damals gehört, das kleine Andenken, das ich ihm gebracht, hätte ihm so viel Freude gemacht, daß er einige Tage darauf mit leuchtenden Augen davon gesprochen. Ich begriff daher, daß tief in seinem Innern eine liebende Seele wohnte, und erfuhr jetzt aus einem Buche, welches er mir gab, wie er sein andres Ich,

nach dem er so lange gesucht, gefunden und verloren hatte. Die Geschichte der platonischen Liebe, welcher er die letzte Entwicklung seiner Gefühle verdankte, ist eine seltsame, und das Schicksal ihrer Heldin eins der traurigsten in der Geschichte des Verbrechens."

Wir kehren zurück. Das Jahr 1842 ist doppelt merkwürdig durch die Beendigung seines großen Werkes und durch das Abbrechen seines ehelichen Lebens. Ich habe schon erklärt, daß ich auf die Frage des Familienstreits nicht eingehen kann; ob ihr oder ihm die Hauptschuld zukommt, das Mislingen des Verhältnisses entsprang aus Bedingungen, die wir nicht mit Sicherheit beurtheilen können. Daß die Trennung ihre und nicht seine That war, scheint unzweifelhaft. In einem seiner Briefe an Madame de Vaux schreibt er: „Eine unvermeidliche Trennung, die von meiner Seite um so unwiderruflicher ist, weil ich sie auf keine Weise zu Wege gebracht habe, erlöste mich vollständig von einem unerträglichen häuslichen Druck, der jetzt glücklicherweise einfach in eine Geldauflage verwandelt ist, und diese verbietet mir mein Charakter in ihrem wahren Gewichte zu empfinden. In Wahrheit vergingen die beiden ersten Jahre dieser neuen Lage, welche die Zwischenzeit zwischen dem Schluß meiner ersten großen Arbeit und der Eröffnung der zweiten bildeten, im Genuß des negativen Glücks, welches aus der unverhofften Ruhe nach so langer und täglicher Aufregung entsprang." Aus vielen Anzeichen geht hervor, daß sie sich oft und heftig zankten, ihre Lebensansichten gingen auseinander und wahrscheinlich waren die weltlichen Ansichten des Einen eine beständige Veranlassung zur Erbitterung der andern; aber ebenso klar geht hervor, daß er nicht der Ansicht war, sie habe irgend etwas gethan, um seine Achtung und Bewundrung zu verscherzen; in einem seiner Briefe legt er den Hauptton auf die Thatsache, daß sie ihn nie geliebt habe. Er fuhr einige Jahre lang fort, höchst freundschaftliche Briefe mit ihr zu wechseln.

Durch seine Veröffentlichung der Positiven Philosophie sicherte er sich einen Platz unter den großen Denkern aller Zeiten, zog sich aber auch den bittern Haß von Nebenbuhlern

und verletzten Professoren zu, und dieser Haß vertrieb ihn endlich mit Hülfe des Unwillens von Theologen, Metaphysikern und Journalisten, welche durch seine gefährlichen Lehren und seine durchgreifende Verachtung erbittert wurden, aus seiner officiellen Stellung. Er wurde noch einmal aufs Ungewisse hinausgetrieben, und mußte sich wieder einen mühseligen Unterhalt als Lehrer der Mathematik suchen. Er erzählt den Hergang in der Vorrede zum sechsten Bande der positiven Philosophie; Littré giebt ihn ausführlicher*). Er braucht hier nicht wiederholt zu werden, das unglückliche Ergebniß ist genug. Um den Schlag weniger fühlbar zu machen, erboten sich durch Vermittlung von Stuart Mill drei Engländer, Grote, Raikes Currie und Sir W. Molesworth, das Amtsgehalt für ein Jahr zu ersetzen, in der Voraussetzung, daß am Ende dieses Jahres Comte wieder angestellt werden oder sich zu irgend einem andern Beruf entschlossen haben würde. Das Jahr verging und seine Wiederwahl wurde noch einmal abgeschlagen. Zuerst beunruhigte ihn dies nur wenig. Er hatte die Unterstützung seiner Verehrer als ein Recht betrachten lernen. Die Reichen waren es dem Philosophen schuldig; und der Philosoph konnte seine Kräfte wirksamer gebrauchen, wenn ihm alle materiellen Sorgen abgenommen wurden. In diesem Lichte wurde die Sache aber keineswegs in England angesehen. Grote sandte noch einmal 600 Franken; aber die Erneuerung der Unterstützung wurde abgelehnt. Comte war erbittert. Ich erinnre mich, daß er von der Ablehnung sprach, als wenn ein unwürdiger Verrath an ihm begangen worden sei. Ich versuchte, so zart ich konnte, den Gesichtspunkt seiner Freunde zu erklären, die nie daran gedacht hatten, seine Banquiers zu werden. Aber er hatte sich so vollkommen in die Ueberzeugung hineingearbeitet, daß die abschlägliche Antwort ein moralisches Im Stich lassen sei, und daß Männer, die Reichthum besäßen, nicht zu entschuldigen wären, wenn sie Denkern, deren Leben der Welt von Wichtigkeit sei, einen kleinen Theil davon vorenthielten, daß ich sah, alle Aufklärung würde vergebens sein. Er

*) Dazu kommen jetzt noch die Briefe an Valat.

hatte eine fixe Idee in der Sache und drückte dieselbe in hochmüthigen Ausdrücken in einem Briefe an Stuart Mill aus.*) Wenn sich viel sagen läßt (und es scheint mir so) zu Gunsten seiner Idee über die Verpflichtung der Reichen gegen die Denker, deren Zwecke sie billigen, so läßt sich auch nicht wenig für die andre Seite sagen, und die Art und Weise, wie er seine Ansprüche geltend machte, unterliegt nicht geringem Tadel. Er nahm eine „haute magistrature morale" an, die Andre nicht anerkennen wollten; er behauptete, nur als Philosoph zu sprechen, zeigte aber, daß er ein starkes persönliches Vorurtheil hatte. Es thut uns leid, daß die Folge davon eine Kälte von Seiten Stuart Mill's und das Aufhören eines Briefwechsels war, den er geschätzt hatte, und auf den Comte selbst großen Werth legte (wie dies aus einem Briefe an mich hervorgeht, worin er nach der Ursache des Stillschweigens fragt und sich dadurch beunruhigt zeigt).

Diese Idee, daß eine Unterstützung die „schändliche Beraubung" zu ersetzen habe, wurde, wie ich schon erwähnt, zur fixen Idee, und er gab jetzt kühn alle Anstrengungen, sich ein Einkommen zu verschaffen, auf, und erließ einen öffentlichen Aufruf an seine Anhänger, für ihn zu sorgen. Diesem Aufruf wurde für den Rest seines Lebens entsprochen.**)

Unterdessen sollte er die unaussprechlichen Einflüsse einer tiefen Zuneigung erfahren. Wir haben gesehen, daß St. Simon seinem Geiste die Neigung gab, welche die Schöpfung der positiven Philosophie entschied; wir haben jetzt die Richtung zu be-

*) Auch in einem gedruckten Werk: „Je somme tous les occidentaux capables de sentir, d'une manière quelconque, la vraie portée de mes travaux, de concourir loyalement, suivant leurs moyens respectifs, au digne protectorat institué pour moi. Si les positivistes incomplets persistaient à motiver leur coupable indifférence sur leurs divergences partielles envers l'ensemble de ma doctrine, je dévoilerais aisément l'égoïsme mal caché sous ce vain prétexte." — Système de Politique positive, III, Préface, p. XXV.

**) Die Circulare, die er jährlich herumsandte, finden sich in den Vorreden zu seinem Système de Politique positive abgedruckt.

obachten, welche eine leidenschaftliche Liebe, die ihn zu sentimentalen und mystischen Ideen fortriß, wie sie seine ersten Anhänger nicht erwartet hatten, seinen Gedanken gab.

Im Jahre 1845 traf er zuerst mit Madame Clotilde de Vaux zusammen. In ihrem beiderseitigen Wittwerstande war eine merkwürdige Aehnlichkeit. Sie war unwiderruflich von ihrem Manne durch ein Verbrechen, wofür er lebenslänglich zu den Galeeren verurtheilt war, getrennt. So war sie zwar moralisch frei, jedoch gesetzlich an den Mann gebunden, dessen Schande einen Schatten auf sie warf. Auch Comte war unwiderruflich von seiner Frau, die ihn freiwillig verlassen, getrennt, und auch er war zwar moralisch frei, aber gesetzlich gebunden. So war die Heirath zwischen ihnen unglücklicherweise unmöglich und sie hatten nur den unvollkommnen, jedoch unschätzbaren Trost einer reinen und leidenschaftlichen Freundschaft. Er wendete gern auf sie die Zeilen seines geliebten Dante an:

„Quella che imparadisa la mia mente
Ogni basso pensier dal cor m'avulse.“

Jeder, der ihn während dieser kurzen Zeit seines Glückes gekannt hat, wird sich der mystischen Begeisterung erinnern, womit er von ihr sprach; und die unwiderstehlichen Ausbrüche seiner Gemüthsbewegung die ihn antrieben, zu allen Zeiten und zu allen Zuhörern von ihr zu sprechen. In den ersten Tagen dieser Zuneigung machte ich seine Bekanntschaft, und bei unsrer ersten Unterredung sprach er von ihr mit einer Ausführlichkeit, die sehr interessant war. Als ich ihn das nächste Mal sah, erging er sich ebenso sehr in seiner Trauer über ihren unersetzlichen Verlust; die Thränen rollten ihm über die Backen, als er ihre mannigfaltigen Vorzüge aufzählte. Sein Glück hatte nur ein Jahr gedauert.

Ihr Tod machte keine Aenderung in seiner Ergebenheit. Sie mußte sich verklären. In ihrer subjectiven Unsterblichkeit wurde sie etwas wirklich Gegenwärtiges für seine mystische Liebe. Während ihres Lebens hatte sie einen glücklichen Einfluß ausgeübt und seine moralische Natur verklärt, und zuerst der ungemeinen Zärtlichkeit, die dort schlummerte, eine Befriedigung ge-

währt. So weihte sie ihn in jene Geheimnisse des Gemüthslebens ein, welche für die folgende Darstellung seiner Philosophie unerläßlich waren. Ihr Tod verstärkte eher diesen Einfluß, indem er ihn von allen persönlichen und objectiven Elementen reinigte, als daß er ihn hätte vermindern sollen.

In einem seiner Briefe an sie lesen wir: „Le charmant bonjour auquel je n'ai pu répondre avant hier me laissera le souvenir permanent d'une affectueuse expressoin caractéristique dont j'éprouve le besion de vous remercier spécialement, quand vous y avez daigné mentionner votre bonheur de m'acquérir. En effet, c'est bien là, ma Clotilde, le mot qui nous convient mutuellement, pour désigner à chacun de nous sa meilleure propriété. Plus notre intimité se développe et se consolide, mieux je sens journellement que cette chaste union est devenue chez moi la principale condition d'un bonheur que j'avais toujours ardemment rêvé, mais sans pouvoir, hélas! l'éprouver jamais avant d'avoir subi votre bienfaisant empire.“

Sein übriges Leben war ein unaufhörlicher Lobgesang auf ihr Andenken. Jede Woche besuchte er ihr Grab, jeden Tag betete er zu ihr und rief ihren fortgesetzten Beistand an. Seine veröffentlichten Anrufungen und Lobsprüche mögen den Spott frivoler Zeitgenossen herausfordern — starke Ueberzeugungen und aufopfernde Leidenschaften geben sich oft der Lächerlichkeit Preis — aber die Nachwelt wird in ihnen eine ernste Lehre finden und einsehen, daß diese moderne Beatrice eine bedeutende Rolle in der Entwicklung der Religion der Humanität spielte, Wer sich auf Philosophie versteht, wird zugeben, daß der Philosoph, um mächtig auf die Gemüthsstimmung Andrer zu wirken, erst selbst an dieser Stimmung Theil genommen haben muß; und daß die Ausarbeitung eines Systems in den Theilen, welche die Gemüthsbewegung betreffen, nur durch einen Denker geleistet werden konnte, dessen Gemüth selbst tief bewegt worden war. Diese Weihe erlangte Comte durch Madame de Vaux. In einem seiner Briefe an sie sagt er: — „Mon organisation a reçu d'une très-tendre mère certaines cordes intimes, éminemment féminines, qut n'ont pu assez vibrer faute d'avoir été convena-

blement ébranlées. L'époque est enfin venue d'en développer l'activité, qui, peu sensible directement dans le premier volume, essentiellement logique, de mon prochain ouvrage, caractérisera fortement le tome suivant, et encore plus le quatrième ou dernier. C'est de votre salutaire influence que j'attends, ma Clotilde, cette inestimable amélioration, qui doit dignement écarter les reproches de certains critiques sur le prétendu défaut d'onction propre à mon talent, où quelques âmes privilégiées ont seules reconnu déjà une profonde sentimentalité implicite, en m'avouant avoir pleuré à certains passages philosophiques, ceux-là même que j'avais, en effet, écrits tout en larmes."

Es mag von Nutzen sein, hier zu bemerken, daß gegen Comte häufig geschrieben wird von Leuten, die ihn nur aus zweiter Hand kennen, als sei er widerwärtig trocken, hart, materialistisch und irreligiös, während er von denen, die sich mehr oder weniger mit seinen Schriften bekannt gemacht haben, häufig als mystisch, sentimental und als despotisch moralischer Hohepriester verdammt wird. Die Eine Klasse spricht gegen ihn, weil er den Gemüthsbewegungen keinen Platz einräume, die andre, weil er die Philosophie zu sehr zur Sache der Gemüthsbewegung mache. Die Einen donnern gegen seine Leugnung der Religion, die Andern sind mehr geneigt, Billaud Varenne's Anrede an Robespierre zu wiederholen: „Avec ton Être suprême, tu commences à m'embêter!" Er wird ein Atheist genannt, und Niemand hat je verächtlicher vom Atheismus gesprochen, als er. Er wird ein Materialist gescholten, und kein großer Denker hatte jemals weniger die Vorwürfe verdient, welche dieser Ausdruck mit sich führt.

Die einander widersprechenden Vorwürfe gründen sich zunächst auf ein Mißverständniß des Ziels und Geistes seiner Philosophie; sodann auf die Thatsache, daß seine früheren und späteren Werke in ihrer Methode und ihren Ergebnissen sehr verschieden sind. Bis 1842 stellte er sich in Eine Linie mit dem historischen Verlauf und ordnete seine Untersuchungen der objectiven Methode unter; er faßte zusammen und systematisirte die Arbeiten seiner wissenschaftlichen Vorgänger in einem großen com-

pacten Lehrkörper und schuf aus den verschiednen Wissenschaften durch Vereinigung ihrer zerstreuten Allgemeinheiten eine Philosophie. Aber nach 1842 trat eine gründliche Aendrung ein: der Philosoph begann die Stellung eines hohen Priesters anzunehmen. Er änderte seine Methode (und mußte es thun) und mit dieser theoretischen Umwandlung fiel die gemüthliche zusammen, die durch eine tiefgehende Liebe und einen großen Kummer eingeleitet worden war.

Ehe er an die Ausarbeitung seines zweiten großen Werkes ging, soll Comte einen zweiten Anfall von Gehirnleiden gehabt haben, der jedoch nur leicht und von kurzer Dauer gewesen; und wer unparteiisch ist, wird nicht ohne Unwillen bemerken, daß Littré, angeblich um seine Verwerfung der Philosopheme zu erklären, zu verstehen giebt, sie wären von vorn herein durch das (hypothetische) Gehirnleiden verderbt worden. Von gedanken- und rücksichtslosen Gegnern hätte man eine solche Beschuldigung erwarten können. Bei Einem, der sich einen Schüler nennt, ließe sie sich nur entschuldigen, wenn sie wenigstens einen scheinbaren Grund hätte. Aber wie kann Littré behaupten, daß dieser leichte und kurze Anfall, der auf seiner eignen Annahme beruht, die Politik verdorben hat, wenn er nicht zugiebt, daß der wirkliche, andauernde und heftige Anfall, welcher der Ausarbeitung der Philosophie vorherging, dieses Werk in irgend einer Weise angefochten habe? Der Widerspruch ist schreiend. Ich muß ihn hervorheben. Die schwachen Stellen und Ausschweifungen, die Littré in der Politik auffallen, lassen sich nicht als Beweise anführen, denn die das erstere Werk, die positive Philosophie, verwerfen, könnten aus ebenso guten Gründen in den Gedanken, die ihnen schwach und ausschweifend erscheinen, Geisteskrankheit entdecken. Außerdem hätte Littré, der Comte studirt hat, die augenfälligen Keime dieser Ausschweifungen, welche schon in der Philosophie positive liegen, nicht übersehen sollen — die Neigung zu despotischer Systematisirung und willkürlichen Fictionen, welche in der Politique um so mehr Raum haben, weil sie durch keine wohlgegründeten Wahrheiten im Zaum gehalten werden. Als Kenner der Geschichte hätte er

nicht übersehen sollen, daß die ungezügelte Anwendung der deductiven Methode bei einem Gegenstande, dem es an den gehörigen Inductionen fehlte, unvermeidlich war, d. h. für Alle, die sich nicht bescheiden wollen, auf die langsamen Ergebnisse inductiver Forschung zu warten. Endlich hätte Littré, wenn auch die Politik weniger glücklich ausschlug, in ihr dieselbe geistige Kraft, dieselbe durchgehende Stärke der Auffassung und Anordnung doch entdeckt haben sollen, welche in der Philosophie positive seine Bewundrung erregt hatten. Das Werk zu verwerfen, mag erlaubt sein; aber darin das Erzeugniß eines durch Krankheit zerrissnen Geistes zu erblicken, ist eine größere Ausschweifung, als irgend eine, die sich in diesem Werke findet. Die Tragweite des Geistes und der tiefsittliche Ton in jedem Kapitel läßt sich nur mißverstehn, wenn man die Kraft eines Denkers nach den unmittelbar brauchbaren Wahrheiten, die er Einem bietet, abschätzt, eine Schätzung, die von den Ansprüchen eines Plato, Descartes, Spinoza und Hegel nur klägliche Trümmer übrig lassen würde.

Ich spreche nicht für Comte's späteres System. Im Gegentheil, ich weiche offen und direct davon ab. Alle späteren Positivisten betrachten mich als einen Ketzer. Aber ich bin dennoch ein Verehrer, d. h. ich bewundre die Größe und Aufrichtigkeit des Denkers, der, nach meinem Dafürhalten, eine Aufgabe zu lösen suchte, für welche der Stoff nicht vorbereitet war. Wer das Werk in die Hand nimmt, und sich einem Unterrichte nicht verschließt, wo er im Ganzen nicht folgen will, wer Meinungsverschiedenheiten bei Seite setzen und sich das zu Nutze machen kann, dem er beistimmt, der wird aus der Politik manche aufklärende Winke und die veredelnde Einwirkung davontragen, die aus einer sittlichen Ueberzeugung immer ausströmt. Er muß darauf vorbereitet sein, Stellen zu finden, über die er sich verwundert, über die er lacht, auf die er schilt. Aber selbst in ihnen wird er einen gebieterischen Geist erkennen, der nur durch seinen deductiven Anlauf über die Grenzen der gewöhnlichen Vorsicht fortgerissen worden, und sicherlich nichts von der Geisteszerrissenheit eines Wahnsinnigen. Selbst der befremdende Wink, den er

als Grundlage einer, wie er selbst sagt, verwegnen Hypothese hinwirft — nämlich der der Vierge Mère — ist eine richtige Folgerung aus Thatsachen, die viele als ausgemacht betrachten; sie ist nur absurd, weil die Thatsachen völlig falsch sind, obgleich sie von manchen Männern der Wissenschaft für wahr angenommen worden sind und noch angenommen werden. Wären die Thatsachen richtig gewesen, so würde die Folgerung so bewunderns-würdig gewesen sein, als sie jetzt lächerlich ist: sie würde eine ächt wissenschaftliche Hypothese gewesen sein.

Widerstreben gegen die Methode und gewisse Folgerungen der Politique positive ließen mich dieses Werk jahrelang als eine in jeder Hinsicht unglückliche Abweichung von der positiven Philosophie ansehn. Meine Haltung hat sich geändert, seit ich es (auf die Bemerkung einer mir sehr theuren Person) als ein Utopien habe betrachten lernen, welches vielmehr Hypothesen als Lehren, vielmehr Winke für spätere Forscher als Dogmen für Schüler darbietet — Hypothesen, die mehr oder weniger Wahrheit enthalten und dadurch nützlich sind, daß sie vorläufig Thatsachen zusammenfassen, die später durch die Erfahrung bestätigt oder widerlegt werden mögen. Ernste Denker halten es für keine Zeitverschwendung, die Republik und die Gesetze Plato's zu studiren. Wenn sie sich mit ähnlicher Gesinnung zu dem Système de Politique positive wenden, so werden sie einem Geiste begegnen, der größer als der Platonische ist, einer höheren und reineren Sittlichkeit und einer unvergleichlich größern Menge nützlicher Winke.

Obgleich dem leichten Anfall von Gehirnkrankheit (wenn wirklich einer stattgefunden), der der Ausarbeitung dieses Werkes vorherging, keine Wichtigkeit beizulegen ist, so haben doch die Anzeichen geistiger Umwandlung, welche die Entwicklung des sogenannten hohenpriesterlichen Geistes in Comte begleiteten, eine große biographische und psychologische Bedeutung. Die Keime zeigen sich schon in seinen frühsten Jahren. In der Philosophie muß jeder die unwiderstehliche Tendenz zur Herrschaft entdecken, zu einer systematisirenden Einschränkung unsrer Zwecke mit Rücksicht auf Einheit (ohne, wie Mill richtig bemerkt, daß

irgend eine Nothwendigkeit zu solcher Einheit nachgewiesen würde) und eine Neigung, sich ohne Rücksicht auf objective Verification auf deductives Denken zu verlassen. Wir erblicken nur die Keime, denn der Boden der positiven Wissenschaft eignete sich nicht recht zu ihrer Entwicklung. Er mußte überall die objective Methode anwenden, und so sah er sich genöthigt, wenn er sich nicht dem Mislingen aussetzen wollte, diese Neigungen im Zaum zu halten. Als er älter wurde und mehr und mehr einsam lebte, sich ins Nachdenken verlor und immer weniger mit dem beschäftigte, was Andre geleistet, wuchs sein starkes Selbstvertraun zum Uebermaß und wurde seine Neigung, seine eigne Empfindung für hinlängliche Gewähr und genügenden Beweis zu nehmen, immer verhängnißvoller. Grade die Lebhaftigkeit seiner Gedanken, die ihm bei langem und einsamem Nachdenken aufstiegen, machte es ihm schwer, an ihrer Realität zu zweifeln, und unterdessen hinderte ihn die deductive Ungeduld, die einem systematischen Geiste natürlich ist, daran, ihre Realität zu vertificiren. Zuerst entwarf er eine Hypothese, dann übersprang er die nächste Bedingung, zu prüfen, ob sie mit den Thatsachen stimmte. Sie wurde in seinem Geiste zur Wahrheit, und er deducirte dann von ihr, wie von einer verificirten Wahrheit. Das Erwachen zu einem angespannten Gemüthsleben und die willkommne Huldigung einiger eifriger Schüler thaten das ihrige. Seine Ueberzeugung von einer apostolischen Aufgabe wuchs schnell; und die Verwandlung des systematischen Theoretikers in den Hohenpriester vollzog sich im Umsehn. Die von seinem persönlichen Einfluß hingerissen wurden oder von der einschmeichelnden Wahrheit seiner Lehren eingenommen sind, werden hierin eine logische Entwicklung sehn; während wir aus der Ferne darin nichts andres, als ein unseliges Geschick sehn können, welches den tiefen Ueberzeugungen mächtiger und anmaßender Naturen anhaftet. Wer in Mahomet einen Betrüger und in Loyola einen boshaften Despoten erblickt, mag Comte mit ähnlichen Ausdrücken der Geringschätzung brandmarken. Wenn wir aber mit tieferer Sympathie und weitersehender Einsicht die Grenze zwischen Schwäche und Kraft ziehn und anerkennen, daß, wo die Lichter am hellsten, dort auch die Schatten am schwärzesten

sind, so werden wir uns wohl hüten, eine gewöhnliche Schwäche mit einer ungewöhnlichen Größe zu vermengen. Hunderte sind ebenso eitel, ebenso anmaßend, ebenso despotisch gesinnt gewesen; aber wie viele sind so streng ascetisch, so tief sittlich, so hingebend für große Gedanken und so glänzend begabt gewesen? Wir brauchen den Irrthümern eines großen Mannes wegen seiner Größe nicht zu folgen; aber sollen wir seine Größe vergessen, wenn wir seine Irrthümer zurückweisen?

Nach der Veröffentlichung der Politique ist nur wenig von biographischer Wichtigkeit mitzutheilen. 1852 hatte er den Catéchisme positiviste herausgegeben. Dies kleine Werk hat nach meiner Ansicht mehr zur Verzögerung der Annahme seiner Ansichten gethan, als alle Angriffe seiner Gegner. Es enthält manche tiefe und erhabene Stellen und ist für eingeweihte Jünger wirklich schätzenswerth, aber es hätte mindestens eine Reihe von Jahren ein esoterisches Werk bleiben sollen. Katechismen sind für die Bekehrten. Abgesehen davon, daß die Ideen Allen, außer den Gläubigen, ohne hinlängliche Begründung erscheinen müssen, ist gegen diesen Katechismus einzuwenden, daß er, wegen seiner Kürze und populären Form, von Allen benutzt wird, die etwas von Comte wissen wollen, aber nicht Lust haben, sich der nöthigen Arbeit zu unterziehen, und seine ernsthafteren Werke zu lesen; zweitens, daß er nicht das Geschick hatte, eine populäre Auseinandersetzung in dramatischer Form durchzuführen, und daß daher eine fortdauernde Empfindung des Lächerlichen den Leser quält und ihn daran hindert, dem Inhalt ernstlich seine Aufmerksamkeit zuzuwenden; drittens, daß er in einer hoffnungslosen und nicht überzeugenden Form Ideen vorbringt, welche nur bei ernster, logischer und überzeugender Darlegung vor Lächerlichkeit und Unwillen zu schützen waren. Wenn meine Stimme das geringste Gewicht bei dem Leser haben kann, so bitte ich ihn, den Katechismus nicht aufzuschlagen, ehe er die beiden großen Werke, durch die Comte in der Geschichte fortleben wird, gelesen hat.

Die Beendigung der Synthèse subjective erlebte er nicht. Sie enthält kostbare Gedanken und auch vieles, das befremdend und ausschweifend ist. Ich höre, daß einige ausgezeichnete

Mathematiker eine hohe Meinung von der mathematischen Philosophie haben, die sie mittheilt.

Dr. Robinet hat die tägliche Lebensgewohnheit Comte's in seinen letzten Jahren aufgezeichnet. Die, welche sich durch ihre Erbitterung gegen diesen „Materialisten“ und „Spötter“ zu harten Worten haben verleiten lassen, sollten über dies Gemälde nachdenken. Er stand um fünf Uhr Morgens auf, betete, dachte nach, und schrieb bis sieben Uhr Abends mit kurzer Unterbrechung durch seine beiden Mahlzeiten. Jeden Tag las er ein Capitel aus der Imitatio Christi und einen Gesang von Dante. Auch Homer wurde oft wieder gelesen. Nun er seiner Neigung für die Oper nicht länger nachgeben konnte, war Poesie seine einzige Erholung. Von sieben bis neun und Sonntag Nachmittags empfing er Besuche, besonders von Arbeitern, unter denen er Schüler fand. Mittwoch Nachmittags besuchte er das Grab von Madame de Vaux. Um zehn betete er wieder und ging zu Bett. Die Stunde des Gebets war für ihn eine Zeit mystischer und ganz besonderer Erholung. Nichts konnte einfacher sein, als seine Mahlzeiten: sein Frühstück bestand aus bloßer Milch, sein Mittagsmahl war substanzieller, aber strenge beschränkt. Zum Schlusse nahm er alle Tage statt des Desserts ein Stück trocknes Brod, welches er langsam verzehrte und dabei der vielen Armen gedachte, die sich selbst dies Nahrungsmittel für ihre Arbeit nicht verschaffen könnten.

Er starb den 5. September 1857, sechzig Jahre alt, hinterließ einen unsterblichen Namen und behauptete fast die Stellung eines Heiligen im Andenken weniger Auserlesnen, die noch immer mit bewundernswürdiger Energie ihre Bestrebungen ausführen, die Religion der Humanität zu begründen und zu verbreiten und sich durch die Lächerlichkeit und die sociale Verfolgung, die jeder religiösen Bewegung bei ihrer Entstehung folgt, nicht abschrecken lassen.

Bei dem wachsenden Ruf August Comte's ist eine weitergreifende Theilnahme und Besorgniß zu bemerken. In ernsthaften Abhandlungen und periodischen Werken werden seine Ansichten schweigend angenommen, offen angeführt und achtungsvoll

erörtert; aber viel öfter geben sie einem unverschämten Journalisten zu einem leichtfertigen Ausfall Gelegenheit, oder kommen der herben Unredlichkeit irgend eines polemischen Theologen grade recht. Unwille, Verachtung und Spott werden mit um so größerer Freiheit über sie ausgeschüttet, weil sie gewöhnlich von aller unmittelbaren Kenntniß unbehelligt sind. Es ist mit ihm, wie es mit Kant zu sein pflegte, der vor Jahren eine stehende Zielscheibe war. Viele, die nie die Kritik aufgeschlagen hatten, und noch mehr, die nichts davon verstanden haben würden, wenn sie sie gelesen hätten, spotteten über den „Träumer" und seinen „transcendentalen Unsinn", ohne eine Ahnung davon zu haben, daß sie sich in den Augen derer lächerlich machten, die etwas über Kant wußten. Sie sind jetzt ehrerbietig und still. Und ist es doch wohl weise, vollständig über das zu schweigen, worüber wir, wie wir selbst wissen, gänzlich im Dunkeln sind? Als wenn wir nicht von Natur schon dem Irrthum ausgesetzt wären, selbst in unsern sorgfältigsten Untersuchungen! Mill sagt irgendwo, „man mißbrauche das Vorrecht, zuversichtlich über Schriftsteller zu reden, die man nie gelesen habe". Wenige bedenken, daß die Ausübung dieses Vorrechts thöricht ist, noch Wenigere, daß es unehrlich ist. Anmaßung bringt immer Gefahr; Stillschweigen nicht. Und wenn Manche sich vorspiegeln, sie wissen genug von Comte, um ein allgemeines Urtheil über ihn zu haben, so sollen sie sich doch fragen, ob dieses Wissen irgend etwas andres ist, als das Echo von dem, was Andre gesagt haben, Andre, die meistens Gegner sind. Eine solche Frage würde den Ehrlichen zum Schweigen bringen, wozu freilich den Schwätzer und den Unwissenden nichts zu bringen vermag.

Aber es ist auch nicht der Geschwätzige und der Unwissende allein, von dem eine thörichte und unwürdige Kritik ausgeht. Manche haben die schädliche Gewohnheit, einen berühmten Schriftsteller mit einem Vorurtheil zur Hand zu nehmen; und ein Darwin oder Comte wird gelesen, nicht mit dem ernsten Wunsch, was er vorträgt, zu verstehn, sondern Widersprüche und Absurditäten aufzufinden, welche die rohe Befriedigung der Verachtung rechtfertigen sollen. Aber keine Polemik, die auf ein Mißdeuten

der Stärke des Gegners gegründet ist, kann den schließlichen Triumph einer Lehre ernstlich hindern. Die Schüler der positiven Philosophie können daher alle Angriffe unbeachtet lassen, welche nicht ihre schwachen Stellen hervorheben; sollten aber das System dort zu befestigen suchen, wo seine Schwäche klar gemacht wird. Comte selbst enthielt sich weislich aller Polemik. „Si mes principes sont bons et opportuns," schrieb er an Valat, „ils se défendront par leur propre poids et par la supériorité de leur application continue."

Ich will nur Einen Punkt hervorheben, und diesen nur, weil es einer ist, der ein hervorstechendes Ansehn hat und einem Leser, der mit der positiven Wissenschaft nicht bekannt ist, oder der aus Bescheidenheit sein Urtheil in solchen Dingen unterschätzt, wenn wissenschaftliche Autoritäten dagegen auftreten, imponiren könnte. Es ist folgender: Comte gründet seine Philosophie auf die positiven Wissenschaften, und es wird uns triumphirend versichert, viele Männer der Wissenschaft erkennten seine Competenz absolut nicht an, woraus man denn schließen möge, daß seine Philosophie keine Beachtung verdiene.

Diesen Schluß können wir nicht machen; 1) Weil die Thatsache, daß manche Männer der Wissenschaft verächtlich von Comte's Ansprüchen reden, durch die andre Thatsache aufgehoben wird, daß Einige, und darunter die hervorstechendsten, mit Bewundrung von ihm sprechen; 2) durch die Thatsache, daß Urtheile, welche die Männer der Wissenschaft bilden, oft durch Vorurtheile eines extra wissenschaftlichen Standes bestimmt werden. Wenn z. B. ein Mathematiker, wie Arago, sich dahin aussprechen konnte, Comte habe gar keinen Anspruch auf ein mathematisches Wissen, welches ihn berechtige, zum Professor an der École normale erwählt zu werden, so brauchen wir nicht weiter nach den persönlichen Motiven zu fragen, welche ein solches Urtheil dictiren; es genügt das gewichtigere Zeugniß Poinsot's, des größten Mathematikers seiner Zeit, anzuführen, der Comte's Candidatur auf den Lehrstuhl aufs Wärmste unterstützte. Wenn ein Biologe, wie Professor Huxley, mit voreiliger Verachtung von Comte's wissenschaftlichen Ansprüchen reden kann, so adoptirt ein Biologe

wie de Blainville, Comte's Ansichten, und legt sie in seinen Vorlesungen dar, und ein Biologe, wie Charles Robin, der in der Geschichte seiner Wissenschaft wohl bewandert ist, kann erklären, er habe in keinem andern Schriftsteller über die Philosophie der Biologie so klare und richtige Ansichten gefunden, und sieht sich daher genöthigt, Comte Schritt für Schritt zu folgen.*)

Ich könnte noch mehr ausgezeichnete Namen nennen; aber diese genügen; und auch sie sind eigentlich überflüssig, denn in dem Fall einer Lehre, die so sehr gegen theologische und metaphysische Ansichten und gegen die Eigenliebe wissenschaftlicher Specialisten verstößt, braucht man nur wenig mit der Geschichte bekannt zu sein, um diese Opposition ihrem wahren Werthe nach zu würdigen. Haben wir nicht gesehn, daß Darwin für einen bloßen Dilettanten erklärt und als solcher von der Akademie der Wissenschaften ausgeschlossen wurde? Und war nicht diese verächtliche Bezeichnung eines Biologen, dessen Name unsterblich sein wird, ein Ausdruck von Emile Blanchard, einem Specialisten von europäischem Ruf? Wenn man Darwin einen Dilettanten nennen kann, so mag man Comte einen Halbwisser heißen; aber wessen Ruf leidet durch solche Bezeichnungen?

2. Die positive Philosophie.

Wie wir in den verschiednen Phasen ihrer Geschichte gesehn, hat die Philosophie immer den einen Zweck gehabt, eine Erklärung der Welt, des Menschen und der Gesellschaft zu geben,

---

*) „J'ai vainement cherché ailleurs que dans Auguste Comte, des vues d'ensemble plus profondément justes et lumineuses, concernant tout ce qui tient à l'objet et au but de la biologie, à ses relations avec les autres sciences, à la nature et à l'étendue de ses recherches essentielles, aux moyens d'investigation qui lui sont propres et aux parties de la logique en particulier de la philosophie en général, qu'elle développe et affermit. Aussi ai-je été forcé de suivre pas à pas ce philosophe dans cette partie de mon travail.“ — Charles Robin: De la Biologie; zuerst abgedruckt in der Revue de la philosophie positive, p. 81. Juli 1867.

dies Ziel aber auf verschiednen Wegen zu erreichen gesucht. Die Probleme des Daseins zu lösen und eine Lebensregel anzugeben, das ist mehr oder minder ausdrücklich ihre Absicht gewesen. Nicht im Zweck, nur in den Mitteln hat sie geschwankt: bald hat sie von der Theologie, ihrer Nebenbuhlerin, die Prinzipien entlehnt, bald hat sie dieselben verworfen; bald hat sie die Methoden der positiven Wissenschaft in Anspruch genommen, bald verletzt, unwillig der Einen oder der Andern zu folgen, unfähig allein fortzukommen. Wir haben gesehn, daß sie alle Forschung zu umfassen suchte und daß sie sich in Verzweiflung auf die Psychologie beschränkte trotz der offenbaren Unfähigkeit der Psychologie, selbst wenn sie es zur Vollkommenheit brächte, kosmische und sociale Theorieen an die Hand zu geben; eine Unfähigkeit, welche die Metaphysiker mehr oder weniger anerkennen, wenn sie ihre weitgreifenden Forschungen nicht auf die bloße Untersuchung der menschlichen Geistesvermögen und der Beschaffenheit des Denkens beschränken wollten.

Mit der Schöpfung der positiven Philosophie hört dieses Schwanken auf. Eine neue Aera ist angebrochen. Zum ersten Mal in der Geschichte gab sie eine Erklärung der Welt, der Gesellschaft und des Menschen, welche ganz gleichartig ist und dabei vollkommen mit dem exacten Wissen übereinstimmt. Da sie die Tragweite eines allumfassenden Systems hat, so verdichtet sie alles menschliche Wissen in eine Lehre und stellt alle Methoden zusammen, wodurch diese Erkenntniß erlangt worden ist und in Zukunft erweitert werden wird. Ihr Zweck ist die Wiedergeburt der Gesellschaft. Ihre Grundlage ist die Wissenschaft — das positive Wissen, das wir von allen möglichen Erscheinungen erlangt haben und noch erlangen mögen. Ihre Methode ist die objective, die ihre Herrschaft durch ihre Erfolge gerechtfertigt hat. Ihr Gebäude ist die Hierarchie der Wissenschaften, d. h. eine Vertheilung und Anordnung der allgemeinen Wahrheiten, welche die zerstreuten und unabhängigen Wissenschaften in ein organisches Ganzes verwandelt, worin jeder Theil von allem Vorhergehenden abhängt und alles Nachfolgende bestimmt.

Die Haupteigenthümlichkeiten dieses Systems, kann man

sagen, entspringen natürlich aus dem einen Zweck, alle Speculationen gleichartig zu machen. Bisher nahm die Theologie gewisse Gegenstände ausschließlich als die ihrigen in Anspruch (selbst innerhalb des Gebietes der Wissenschaft), ließ aber dabei ausgedehnte Felder des Gedankens unbetreten. Sie behielt sich Ethik und Geschichte vor mit gelegentlichen Ausflügen in die Psychologie, überlies aber alle kosmischen Probleme der Wissenschaft und manche psychologische und biologische den Metaphysikern. Auf der andern Seite nahm die Wissenschaft absolute Herrschaft über alle kosmischen und biologischen Probleme in Anspruch, überlies Moral und Politik den Metaphysikern und Theologen und machte dabei nur eine gelegentliche und zufällige Anstrengung, diese ebenfalls unter ihre Herrschaft zu bringen. Während es nun klar ist, daß die Gesellschaft Einen Glauben, Eine Doctrin braucht, die alle ihre intellectuellen Bedürfnisse befriedigen soll, so ist es andrerseits klar, daß eine solche Doctrin so lange unmöglich ist, als drei widerstreitende Richtungen des Gedankens und drei widerstreitende Weisen der Forschung im Gebrauch sind. Das ist und war lange der Zustand Europas. Man sieht auf einen Blick, daß keine einzelne Doctrin allgemein genug ist, alles Wissen zu umfassen, und hinlänglich durch Erfahrung verbürgt, um unwiderstehliche Ueberzeugung mit sich zu führen.

Sehen wir uns den Zustand der Theologie an: Katholicismus und Protestantismus machen eine große Theilung, und in dem Umkreis beider finden wir verschiedne Unterabtheilungen, die Mannigfaltigkeit der Sekten nimmt täglich zu. Jede Sekte hat ausgezeichnete Mitglieder unter sich, aber jede weist die Lehren der andern zurück. Es giebt in der That keine allgemeine Lehre, welche die Katholiken, Protestanten und ihre Unterabtheilungen vereinigen könnte. Sehen wir uns nun den Zustand der Philosophie an. Es ist kein allgemein angenommnes System vorhanden: Es giebt so viel Philosophien, als es Mittelpunkte der Speculation, ja, fast so viele, als es Professoren giebt. Die Systeme in Deutschland werden in England und Schottland wie die Träume der Alchemisten behandelt; die Psychologie der

Schotten wird in Deutschland verspottet und in England und Frankreich vernachlässigt. Neben dieser allgemeinen Zertrennung sehen wir, wenigstens in Frankreich und Deutschland, zwischen Theologie und Philosophie eine starke Opposition offen ausgesprochen. Diese Opposition ist unvermeidlich; sie liegt in der Natur der Philosophie selbst, und obgleich jetzt, wie früher, manche Professoren eifrig zu beweisen suchen, Beide seien vollkommen mit einander verträglich und im Einklang, so ist doch ihre Disharmonie augenscheinlich und muß es immer sein.

Hinsichtlich der allgemeinen Doctrinen finden wir also den Zustand von Europa folgendermaßen: Theologische Systeme gegen theologische, und philosophische gegen philosophische Systeme; dann wieder Theologie und Philosophie gegen einander im Kriege. Dies ist die Anarchie in den höhern Regionen.

In den Fachwissenschaften ist der Zwiespalt geringer; aber dieselbe Abwesenheit einer allgemeinen Doctrin. Jede einzelne Wissenschaft steht auf einer sichern Basis und macht reißende Fortschritte; aber eine Philosophie der Fachwissenschaften war nirgends zu finden, als August Comte mit dem ausdrücklichen Vorsatz, dem Mangel abzuhelfen, auftrat. Die Specialität der meisten Fachmänner und ihre Unfähigkeit, allgemeine Ideen hervorzubringen oder anzunehmen, ist lange ein Gegenstand des Bedauerns und eine Hauptursache der Fortsetzung der Metaphysik gewesen; denn Männer mit speculativem Talent sahen deutlich genug, daß jede besondre Wissenschaft, wenn sie auch noch so exact war, doch nur einen Theil der Philosophie bilden konnte. Außerdem ist das Uebel der Specialität nicht auf die Vernachlässigung des Ganzen zum Besten der Theile beschränkt; es steht der höchsten Vollendung der Wissenschaft, nämlich ihrer Fähigkeit, die Gesellschaft zu unterrichten und zu leiten, entgegen.

In den frühesten Zeitaltern der Speculation wurden allgemeine Ansichten eifrig gesucht und leicht erlangt. Als die Fachwissenschaft reich und stofflich complicirt wurde, fanden verschiedene Theilungen statt und der Eine betrieb diese, der Andre jene Wissenschaft. Selbst da fehlte es nicht an allgemeinen Ansichten. Als dann aber die Fluth weiter rollte, Entdeckung auf

Entdeckung folgte, und neue Bahnen der Forschung zu weiten Wüsteneien und unentdeckter Wahrheit führten, wurde es für Einen Mann nothwendig, sich nur einer geringen Abtheilung der Wissenschaft zu widmen und Andern die Aufgabe zu überlassen, seine Forschungen unter einen allgemeinen Gesichtspunkt zu bringen. Eine solche Theilung der Arbeit ins Einzelne war nothwendig für die erfolgreiche Förderung genauer und mühsamer Forschung. Aber es schlug dahin aus, daß die Fachmänner nur die individuellen Theile des Wissens ins Auge faßten. Die Construction allgemeiner Theorien wurde den Philosophen überlassen. Ein verhängnißvoller Irrthum! Denn solche Doctrinen konnten richtig nur aus dem Stoff und nach der Methode der Fachwissenschaften entworfen werden.

In dem gegenwärtigen Zustande ist das Reich der Speculation aus zwei verschiednen Theilen zusammengesetzt, allgemeinen Ideen und positiven Wissenschaften. Die allgemeinen Ideen sind ohnmächtig, weil sie nicht positiv sind; die positiven Wissenschaften sind ohnmächtig, weil sie nicht allgemein sind. Es ist die Bestimmung der neuen Philosophie, dieser Anarchie ein Ende zu machen und eine Doctrin aufzustellen, welche positiv ist, weil sie aus den Wissenschaften herausgearbeitet ist, und welche doch alle gewünschte Allgemeinheit metaphysischer Doctrinen besitzt, ohne ihre Unbestimmtheit, ihre Unstetigkeit und ihre Unbrauchbarkeit.

Wie läßt sich dies leisten? Offenbar dadurch, daß man die positive Wissenschaft zur Basis nimmt. Die Lehre der Geschichte ist klar. Ueberall sieht man die Wissenschaft mit ihrer Alles überwindenden Methode stetig fortschreiten, mehr und mehr Gegenstände in ihr Bereich ziehen, mehr und mehr Probleme beantworten, während Theologie und Metaphysik unfähig bleiben, befriedigende Antwort zu geben und sich fortdauernd im schärfsten Widerspruch mit den Gewißheiten der Erfahrung befinden. Es giebt nur 3 Arten, die Erscheinungen zu erklären und unter diesen gewinnt die streng wissenschaftliche Methode täglich an Kraft, während die beiden andern ihre Macht über die Menschen verlieren. Wenn die gegenwärtige Anarchie von der gleichzeitigen Anwendung der drei radical unverträglichen Denkweisen her-

2 Arten

rührt, so muß augenscheinlich das Aufhören dieser Anarchie auf die allgemeine Annahme nur Einer dieser Denkweisen folgen. Die Frage ist, welche sollen wir wählen? Als die Theologie die Oberhand hatte, war Einheit in der Lehre und im Leben. Alles nahm die theologische Erklärung der Welt, des Menschen und der Gesellschaft an. Aber wie das Wissen fortschritt, entdeckte man, daß diese Erklärung unaufhörlich mit der Erfahrung in Widerspruch gerieth. Wenn wir also die theologische Denkweise zu unsrer Richtschnur und die theologische Erklärung des Kosmos und der Gesellschaft zu unsrer Doctrin machen, müssen wir alle Erfahrung ignoriren, die ganze Wissenschaft ausfegen und uns wegen Antworten auf die Fragen der Astronomie, der Physik, der Chemie, der Biologie und Sociologie, welche unsre dringende Noth oder unsre speculative Wißbegier uns eingeben mag, an den Papst oder den Erzbischof von Canterbury wenden. Ist Europa hierauf vorbereitet? Ist es irgend eine Nation, irgend ein gebildeter Geist?

Die Unzulänglichkeit der Metaphysik ist in dieser Geschichte klar genug auseinandergesetzt worden. Es bleibt daher nichts Andres, als die Fachwissenschaft übrig. Nun giebt jedoch diese Wissenschaft selbst nur die Basis her; sie muß in Philosophie umgewandelt werden, bevor sie die höhern Bedürfnisse befriedigen kann. Selbst das encyclopädische Wissen Humboldt's war machtlos, weil es Fachwissenschaft, nicht Philosophie war; und weil es außerdem selbst als Wissenschaft den Fehler der Unvollständigkeit hatte; es umfaßte die kosmischen und schloß die sociologischen Speculationen aus. Gesetzt, Humboldt hätte, woran er gar nicht dachte, die Philosophie der kosmischen Wissenschaften geschaffen, so würde er immer noch das große Problem nicht berührt haben, er würde keine gleichartige Doctrin vorgetragen haben, denn er würde das große und wichtige Feld der moralischen Speculation den Theologen und Metaphysikern überlassen haben. Die Vollendung der wissenschaftlichen Encyclopädie mußte daher nothwendig vorausgehn; und dies wurde durch die Schöpfung der Sociologie als einer Wissenschaft von gleichem Range mit den kosmischen Wissenschaften geleistet. Diese Aufgabe war dem Genie August

Comte's vorbehalten. Als er dies gethan, hatte er die Materialien zu einer universellen Philosophie vollständig bei der Hand. Das ganze menschliche Wissen ließ sich jetzt als ein gleichartiges organisches Ganzes, wo ein Geist, eine Methode und ein Zweck in jeder Abtheilung herrschte, behandeln.

Aber dies war nur der erste, obgleich ein ungemein bedeutender Schritt. Er hatte nun den Stoff einer Philosophie, den die Anstrengungen aller früheren Generationen geschaffen, vor sich; das Nächste war, ihn zu organisiren. Die verschiednen Wissenschaften hatten ihre Philosophien beizusteuern und so eine Philosophie zu Wege zu bringen, die das Ganze umfaßte. Die Philosophie jeder Wissenschaft ist die Nebeneinanderstellung ihrer fundamentalen Wahrheiten und speziellen Methoden; folglich wird die Nebeneinanderstellung dieser Philosophien — die richtige Vertheilung dieser Wahrheiten und Methoden in einer abhängigen Reihe — die Philosophie der (positiven) Wissenschaft geben.

Wir werden später diese Organisation der Wissenschaften mehr im Einzelnen zu betrachten haben; für jetzt genügt es, die Stellung anzudeuten, die sie in der Entwicklung der neuen Doctrin einnimmt. Wenn wir das Gesetz der Entwicklung durch die theologische, metaphysische und positive Stufe (von dem sogleich mehr) hinzugefügt haben, so haben wir eine vollständige Andeutung der großen Hinterlassenschaft Comte's gegeben. Dies ist seine Leistung, sein Anspruch auf unsterblichen Ruhm. Man hat ihn bestritten und wird ihn bestreiten, wie die Ansprüche andrer Männer. Einige sagen, sie kämen ihm nicht zu, andre, sie hätten keinen Werth. Ich werde diese Fragen nicht erörtern. Aber obgleich ich Erörterungen über Originalität endlos und müßig finde, so ist doch ein Punkt von der Art, daß er bemerkt zu werden verdient und das ist die Vermengung des positiven Geistes und seiner Methode mit der positiven Philosophie, eine Verwechslung, deren Aufklärung sogleich viel unnützes Streiten verhindern wird.

Der positive oder wissenschaftliche Geist ist ebenso alt, als die positive Wissenschaft; ja nur in dem Geiste ist sie möglich; und von der Zeit Galilei's, Bacon's und Descartes' datirt sie

ihre Anerkennung als einer eignen Macht. In diesem Sinn können wir daher mit Recht sagen, daß es nie an positiven Denkern gefehlt hat und daß der ganze Verlauf der Ueberlieferung stetig die Richtung der neuen Lehre eingeschlagen hat. Selbst der ungebildete Wilde wandte insofern die objective Methode an, daß er sich bei gewissen, gewöhnlichen und zugänglichen Erscheinungen mit den sichtbaren und handgreiflichen Eigenschaften begnügte und nie nach äußern Agention suchte, um sie zu erklären. Wie die Wissenschaft fortschritt, entzogen die Menschen die Erscheinungen immer mehr der Herrschaft äußrer Einwirkungen und stellten sie unter die Herrschaft innewohnender Eigenschaften: Gottheiten und Wesenheiten wurden durch Gesetze ersetzt.

Aber die Methode wurde nur theilweise angewendet. In allen nicht gehörig erforschten Fällen fuhren die Menschen fort — und die Mehrheit thut es noch — sich unbedenklich auf Einwirkung von Außen zu verlassen, bloß weil sie die innewohnenden Eigenschaften nicht entdeckt hatten. Daher noch immer die Erscheinung, daß Geister, die von der wissenschaftlichen Methode in Astronomie, Physik und Chemie vollständig beherrscht sind, ihre Prinzipien nicht auf Biologie oder Psychologie anwenden wollen, und es für thöricht und gottlos halten, sie auf Geschichte, Politik und Moral anzuwenden.

Wenn jedoch die positive Methode auch im Keime so alt ist als die Wissenschaft selbst, und mit allmäliger und immer beschleunigter Schnelligkeit in alle Fächer der Forschung eingedrungen und herrschend geworden ist, so daß wir jetzt ihre endliche Annahme für unvermeidlich halten müssen,*) so verringert dies

---

*) „Pour terminer radicalement ce désordre, la seule manière est de le détruire dans son principe, en ramenant le système intellectuel à l'unité. Or cela ne peut se faire que de deux manières: ou bien en rendant à la philosophie théologique (car il est inutile de parler ici de la métaphysique, qui ne serait jamais qu'une transition) toute l'influence qu'elle a perdue; ou bien en complétant la philosophie positive de façon à la rendre capable de remplacer définitivement la théologie. Si donc on regarde comme démontrée l'impossibilité de rétablir la

doch keineswegs Comte's Originalität, und ebenso wenig das Bedürfniß nach einer positiven Philosophie als Ergebniß jener Methode. Die positiven Denker kann man nach Tausenden zählen, aber keiner hatte vor Comte eine Ahnung von der positiven Philosophie. Tausende hatten die Wissenschaft mit glänzendem Erfolge angebaut; kein einziger an die Philosophie gedacht, welche die Organisation der Wissenschaften natürlich entwickeln würde. Einige hatten die Nothwendigkeit eingesehn, die wissenschaftliche Methode auf alle Forschungen auszudehnen, aber keiner, wie sich dies bewerkstelligen ließe; das beweisen alle früheren Versuche durch ihre unbestimmte und fragmentarische Natur, und daß es ihnen allen an einer Anschauung derselben als eines erneuernden und Harmonie schaffenden Prinzips fehlt, welches die Wissenschaft in eine Philosophie verwandeln und so eine gleichartige Doctrin hervorbringen könnte. In diesem, wie in den meisten andern Theilen des Systems, sehen wir, wie Comte die zerstreuten Strahlen, welche von verschiednen Seiten ausgingen, in einen lichten Focus zusammenfaßte. So lange diese Strahlen noch zerstreut waren, konnten die Menschen bei ihrem Lichte nur wenig lesen.

Die positive Philosophie ist etwas Neues als eine Philosophie, nicht als eine Sammlung von Wahrheiten, an die man nie vorher gedacht hätte. Ihre Neuheit ist die Organisation existirender Elemente. Ihr Prinzip selbst schließt die Absorbtion alles dessen ein, was große Denker geleistet, durch Einreihung ihrer Erfolge gab sie ihren Methoden eine weitere Ausdehnung. Wenn man daher sagt, Comte habe sich nur bei einer fortschreitenden Colonne in Reih' und Glied gestellt und einen Platz eingenommen, den sonst ein Andrer ausgefüllt haben würde, so ist das nach meiner Ansicht ein gewaltiger Irrthum, und ich bedaure, daß Herbert Spencer ihn unterstützt, obwohl sein Eingeständniß, er sei nur oberflächlich mit dem Systeme bekannt,

---

théologie dans toute l'étendue de son ancien empire, il n'y a pas d'autre solution admissible que la formation définitive de la philosophie positive."

Politique positive IV, Appendice, p. 160.

den Irrthum entschuldigt. Er sagt: „Comte bezeichnete mit dem Ausdruck: positive Philosophie das ganze endgültig festgestellte Wissen, das Männer der Wissenschaft allmälig in ein zusammenhängendes Ganzes von Doctrin organisirt haben." *) O nein! das zusammenhängende Ganze einer Doctrin ist es gerade, was Niemand versucht hat, seit dem Hervortreten der Wissenschaft aus ihrem metaphysischen Zustande. In demselben Geleise folgt Stuart Mill und sagt: „die sogenannte positive Philosophie ist keine neue Erfindung Comte's, sondern einfach eine Zustimmung zu den Ueberlieferungen aller großen wissenschaftlichen Geister, deren Entdeckungen das Menschengeschlecht zu dem gemacht haben, was es ist. Comte hat sie nie in einem andern Lichte dargestellt, (!) aber er hat die Doctrin durch die Art und Weise, wie er sie behandelt hat, zu der seinigen gemacht." **) Mit gerechtem Erstaunen ruft Littré aus: die großen wissenschaftlichen Geister? Dieser Ausdruck scheint mir eine Unklarheit einzuschließen. Bedeutet er die Philosophen? Nun, die Philosophen haben alle mit einander der Theologie und der Metaphysik angehört, und ihrer Tradition ist Comte nicht gefolgt. Bedeutet er die, welche die einzelnen Wissenschaften dargestellt haben? Nun, da diese nicht philosophirt haben, so kann Comte seine Philosophie von ihnen nicht erhalten haben. Was in der positive Philosophie neu, was Comte's Erfindung ist, ist das Erfassen und Entwerfen einer Philosophie durch das Entnehmen solcher Gruppen von Wahrheiten, wie sie sich nach der positiven Methode zusammenstellen ließen aus einzelnen Wissenschaften und aus den Lehren großer wissenschaftlicher Geister." ***)

Wenn Mill sich's überlegt, wird er vielleicht zugeben, daß das Licht, welches seinem eignen Geiste aufging, als er zuerst mit Comte's Werk bekannt wurde, etwas wesentlich Andres war, als was von einem bloßen Zustimmen zu der Ueberlieferung ausgegangen sein würde. Darüber, was große Denker gelehrt,

*) Spencer, The classification of the Sciences 1864. p. 28.
**) Mill, Auguste Comte and Positivism. 1865. p. 9.
***) Revue des Deux Mondes, 15. Août. 1866.

hatte er wenig zu erfahren, und muß nur zu wohl gewußt haben, daß sie kein zusammenhängendes Ganzes einer Doctrin zu lehren hatten. Er wird ferner zugeben, daß Comte, der die Schuld, in welcher er zu seinen Vorgängern*) stand, lebhaft anerkannte; und der selbst einen Wink mit edler Anerkennung aufnahm, erstaunt gewesen sein würde, daß die Organisation der Forschungsresultate in eine Doctrin, was er für sein großes Werk hielt, nichts weiter sein sollte, als eine Zustimmung zu der Ueberlieferung. Was die Tradition brachte, waren die Resultate; was Comte brachte, ihre O r g a n i s a t i o n. Er nahm immer für sich in Anspruch, der Gründer der positiven Philosophie zu sein. Daß er alles Recht auf diesen Anspruch hatte, muß Allen klar sein, die einen Unterschied machen zwischen den positiven Wissenschaften und der Philosophie, welche die Wahrheiten und Methoden dieser Wissenschaften in eine Doctrin zusammenstellte. Die Leistung war groß und neu; aber ihre Vollendung selbst, welche aus der genauen Harmonie mit allen großen Resultaten wissenschaftlicher Untersuchung entspringt, drängt das Gefühl der Ueberraschung, welches gewöhnlich das Neue begleitet, zurück. —

Nachdem wir so die Stellung der neuern Philosophie in der Geschichte und Comte's Verhältniß zu ihr bestimmt haben, wollen

---

*) „Nous avons ainsi systématiquement réalisé une évolution individuelle radicalement conforme à l'évolution nécessaire de l'humanité, que l'on peut maintenant se borner à considérer ici à partir de l'impulsion décisive determinée par la double action philosophique et scientifique émanée de Bacon et de Descartes conjointement avec Kepler et Galilée . . . . En outre, l'homogénéité continue de ces diverses déterminations partielles nous a spontanément manifesté leur convergence croissante vers une même philosophie finale. Pour caractériser convenablement celle philosophie il ne nous reste donc plus qu' à indiquer la coordination définitive de ses differentes conceptions essentielles, d'abord logiques puis scientifiques, d'après un principe d'unité réellement susceptible d'une telle efficacité afin de pouvoir signaler la véritable activité normale réservée au systeme qui doit devenir la base usuelle du régime spirituel de l'humanité." — Philosophie positive, VI, pp. 645—6; vergl. die Stelle Appendix zur Politique positive, IV, p. 91.

wir ihr Wesen etwas genauer ansehn. Die Schöpfung der Sociologie, wodurch die Reihenfolge der Wissenschaften vollendet wurde, läßt sich vielleicht am besten beurtheilen, nachdem wir seine Classification der Wissenschaften auseinander gesetzt haben. Diese gehörte ihm ohne Widerrede ganz an, und ist so weit davon entfernt, bloß eine sinnreiche Anordnung ohne wesentliche Bedeutung zu sein, wie viele Kritiker angenommen haben, daß sie nichts Geringres ist, als die Organisation der Wissenschaften zu einer Philosophie. Denn wir müssen das Problem verstehn. Da wir das menschliche Wissen in seinen vielfältigen Einzelheiten und seiner gewaltigen Ausdehnung vor uns haben, wie kann auf dieser Grundlage und mit diesen Materialien eine allgemeine Doctrin aufgeführt werden? Alles muß eingeschlossen werden, sonst ist die Doctrin unvollständig; mit keinen festgestellten Wahrheiten muß sie in Widerspruch treten, sonst ist sie unvollkommen. Es war nicht schwierig mit Hülfe einer oder mehrerer Wissenschaften, mit Auswahl solcher Wahrheiten, als sich zu der Construction eigneten, und mit Weglassung solcher, die ihr widerstrebten, eine Philosophie aufzubauen. Das war von Hunderten geleistet worden; aber damit war nichts gewonnen. Die alte Schwierigkeit blieb. Die Arbeit, welche der Philosophie auferlegt wurde, war nun, eine Doctrin aufzubauen, die mit allen allen Resultaten harmonirte und alle Methoden umfaßte. Dem ungemein angehäuften Material der neuern Wissenschaft gegenüber, schien das Unternehmen hoffnungslos zu sein. Wie sollte ein einzelner Geist alle Wissenschaften bewältigen und nach ihrer Bewältigung sie in ein verständliches System bringen? Welches Leben konnte lange genug währen, diese Felder, Wege und Nebenwege auch nur zu durchschreiten? Offenbar war der erste Schritt, dies Chaos zu ordnen, eine solche allgemeine Anordnung der Gruppen zu treffen, daß der Geist ihre Haupt-Bedeutung gewahr werden konnte — mit Einem Wort, die Gruppen so zu classificiren, wie jede Gruppe selbst die Erscheinungen classificirt hatte, die es erforschte. Wenn der Leser Comte's Classificirung nicht kennt, so wird er in der wahren Verfassung sein, das Ungeheure der Anstrengung anerzukennen. Er frage sich selbst, wie

er verfahren würde, wenn er der ausgedehnten Mannigfaltigkeit der Wissenschaften gegenüber, die schon etablirt sind, eine solche Ordnung einzuführen hätte, die von selbst eine Philosophie darstellen würde, weil sie die reihenweise Abhängigkeit aller natürlichen Phänomen aufzeigte.

Der lichtbringende Gedanke, der Comte zur Entdeckung dieser Ordnung führte, war die Grundeintheilung aller Wissenschaften in abstracte und concrete. Abstract sind die, welche von den elementaren Gesetzen oder allgemeinen Thatsachen handeln, von denen alle besondern abhängen; sie heißen abstract, weil in ihnen der Geist sich gänzlich auf irgend eine elementare Thatsache beschränkt, welche er unter einer großen Mannigfaltigkeit von Erscheinungen, oder mit andern elementaren Thatsachen verwickelt findet, diese Form von all' ihrer Umgebung abstrahirt, sie von ihren Abweichungen reinigt und für sich selbst betrachtet. So zeigen alle Körper die elementaren Thatsachen von Zahl, Form und Bewegung, daneben noch andre Thatsachen, aber diese lassen sich besonders betrachten und aus ihnen entspringen Algebra, Geometrie und Mechanik. Neben Zahl, Form und Bewegung zeigen die Körper Schwere, Temperatur, Durchsichtigkeit u. s. w. die sich ebenfalls besonders betrachten lassen, und die abstracte Wissenschaft dieser Thatsachen ist die Physik. Ferner finden wir Körper, welche die Thatsachen der Verbindung und Scheidung zeigen, und daraus entspringt die Chemie. Endlich finden wir gewisse Körper, welche die Thatsachen des Wachsthums, der Reproduction und der Empfindung zeigen, und diese Thatsachen abstrahiren wir in der Biologie.

Ob es elementare Thatsachen giebt, die sich von socialen Erscheinungen abstrahiren lassen und eine Sociologie geben, mag fürerst offen gelassen werden; die eben angedeuteten Gruppen werden von jedem Denker anerkannt. Einige Aufmerksamkeit zeigt uns, daß sie alle elementaren Thatsachen umfassen, die wir bisher von kosmischen Erscheinungen haben abstrahiren können; und sie alle haben wir besonders betrachten können als reine Verhältnisse ohne Rücksicht auf eine besondre Veranlassung oder irgend eine Verändrung in den Erscheinungen. So sind die physikalischen

Erscheinungen fallender Körper veränderlich und verwickelt, aber das physikalische Gesetz ist unveränderlich und einfach: die Umstände mögen wechseln, die Höhe verschieden sein, aber das Verhältniß des durchlaufnen Raumes zur Zeit des Falls bleibt unverändert.

Diese Gruppen umfassen nicht nur das Ganze der elementaren kosmischen Thatsachen, sondern implicite sind unter diesen Thatsachen all' die vielfältigen und verwickelten Erscheinungen mit begriffen, die den concreten Wissenschaften zufallen, welche von den Gegenständen handeln, wie sie sich uns unter den Bedingungen von Raum und Zeit wirklich darstellen. So sind Geologie, Mineralogie, und Botanik concrete Wissenschaften. Jede hat mit Gegenständen, nicht mit abstracten Verhältnissen zu thun; und betrachtet Existenzen, die durch complicirte Bedingungen bestimmt werden. Der Fels, das Mineral oder die Blume wird als ein Gegenstand betrachtet, der mehr oder weniger von den elementaren Thatsachen der Mathematik, Physik, Chemie und Biologie einschließt; und nur durch die Kenntniß dieser elementaren Thatsachen lassen sich die Gegenstände anders als empirisch erkennen. D'Alembert hat den Widersinn bemerkt, daß „les notions les plus abstraites, celles que le commun des hommes regarde comme les plus inaccessibles, sont souvent celles qui portent avec elles une plus grande lumière ; l'obscurité s'empare de nos idées à mesure que nous examinons dans un objet plus de propriétés sensibles“.*) Aber der Widersinn verschwindet, wenn wir bedenken, daß diese abstracten Ideen die elementaren und durchgehenden Verhältnisse der complicirten und veränderlichen Erscheinungen ausdrücken. Allerdings ist die Entdeckung dieser einfachen Verhältnisse eine mühsame Aufgabe. Zuerst beobachtet der Mensch nur besondre Erscheinungen in ihrer Vereinzelung; dann beginnt er ihre Verbindung gewahr zu werden; und endlich löst er sie in ihre beständigen Verhältnisse auf — dies ist die Geburt der Wissenschaft, die sich nur mit Verhältnissen der Aufeinanderfolge und gleichzeitigen Existenz beschäftigt.

---

*) D'Alembert discours préliminaire de l'Encyclopédie.

Abstracte Wissenschaft ist also die Kenntniß elementarer Thatsachen oder der Gesetze der Erscheinungen; concrete Wissenschaft die Kenntniß von Gegenständen als wirklichen Combinationen dieser Elemente. Die eine erforscht die Existenz, die andre Individuen. Die abstracten Wissenschaften übertreffen nothwendig die concreten an dogmatischem Werth und reichen hin zu einer Philosophie, denn sie umfassen die Elemente alles speculativen Wissens, indem sie die Thatsachen der allgemeinen Existenz umfassen.

Was ist ein Gesetz? Was ist eine elementare Thatsache der Existenz? Es ist das unveränderliche Verhältniß zweier verschiedner Erscheinungen, wonach Eine von der Andern abhängt. Da das Verhältniß unveränderlich ist, so ist die einzige mögliche Veränderung in der Intensität oder der Richtung der Erscheinungen zu finden. Hier haben wir also zwei verschiedne Seiten der Natur: eine, welche dem menschlichen Eingreifen unzugänglich, welche von menschlicher Geschicklichkeit nicht überwacht werden kann, ein Verhängniß, welches angenommen werden muß; und eine andre Seite, welche der menschlichen Einmischung zugänglich ist, die Fähigkeit, sich so modificiren zu lassen, daß wir in den Stand gesetzt werden, die unabänderliche Naturwirkung in eine Kraft zu unserm Nutzen zu verwandeln. Die Naturgesetze sind unveränderlich. Aber eben darum sind die daraus entspringenden Erscheinungen so weit zu modificiren, daß ihre Richtung unsern Zwecken angepaßt werden kann. Wir können kein Theilchen der Materie, keinen Moment der Kraft weder schaffen noch zerstören; aber wir können die Materie so ordnen, daß wir die Kraft in unsern Dienst nehmen.*) Es ist die Unveränderlichkeit der Gesetze selbst, welche es möglich macht, ihre Resultate zu modificiren; gerade weil der Verlauf unwandelbar sicher ist, läßt er sich genau ermessen, vorhersehen und dirigiren. Die Erscheinungen sind nur Combinationen elementarer Gesetze.

---

*) „En considérant que chaque groupe de phénomènes ne peut jamais être entièrement fixe, on reconnaît que l'immuabilité des lois naturelles ne saurait convenir aux événements composés, et reste toujours bornée à leurs éléments irréductibles.“ — Synthèse subjective, p. 7.

Da jedes Gesetz unter allen Umständen seinen Werth behält, sich nie um ein Jota ändert, so wissen wir ganz genau, was sein Werth in Combination mit andern Gesetzen sein wird. Die einfachste Erläuterung hiervon giebt die Zusammensetzung von Kräften in der Mechanik; zu den auffälligsten Erläuterungen gehören die Triumphe der Entdeckung einerseits und der mechanischen Erfindungen andrerseits. Wegen dieser Unveränderlichkeit kann ein Mathematiker, der auf seiner Studirstube mit Symbolen arbeitet, dem Astronomen sagen, er möge sein Telescop nach einer gewissen Gegend richten, und dort werde er zum ersten Male einen Planeten sehn, der eine Umlaufszeit von 164 Jahren und 6 Tagen hat, und 25 mal so groß, als unsre Erde ist; und der Astronom entdeckt im Vertraun auf die Voraussicht der Wissenschaft, was ihm angekündigt wird. Die Formel: „Unter ähnlichen Umständen werden ähnliche Erscheinungen stattfinden" bringt die Folgerung mit sich, daß eine Verschiedenheit der Umstände daran Schuld ist, wenn die Erscheinungen verschieden sind. Und nicht nur dies, sondern wenn die Erscheinungen verschieden sind wegen einer Veränderung der Umstände, so existiren doch immer noch dieselben festen Verhältnisse zwischen ihnen. Und dies beweist, daß die Verschiedenheiten nur Verschiedenheiten in der Combination der elementaren Gesetze gewesen sind, diese Gesetze aber unverändert lassen. Mit andern Worten, das Universum wird von unveränderlichen Gesetzen regiert, von allgemeinen Thatsachen, welche alle besondern Thatsachen bestimmen; die abstracten Wissenschaften sind die Verzeichnung dieser allgemeinen Thatsachen, wie die concreten Wissenschaften die der besondern Thatsachen.

Obgleich die Abtheilung in abstracte und concrete Wissenschaften, wobei die letztern von den erstern abhängen, von absoluter Wichtigkeit als ein erster Schritt war, so blieb doch noch die Nothwendigkeit übrig, die abstracten Wissenschaften selbst zu klassificiren, wenn sie eine Doctrin bilden sollten; und die Ausführung dieser schwierigen Aufgabe zeigt uns das Genie August Comte's. Aber das Verfahren scheint jetzt, da es ausgeführt ist, so leicht zu sein, besonders für die, welche über das Wesen des

Problems nicht lange nachgedacht haben, daß er selten die Anerkennung dafür erlangt, die ihm zukommt. Jeder gewöhnliche Schiffer kann hinter Columbus Amerika erreichen.

Die Klassification weicht von allen frühern ab; wie die von Jussieu in der Botanik von der von Linné und Tournefort abwich, indem sie nämlich ihre Eintheilung auf die natürlichen Unterschiede gründete, welche die Erscheinungen darboten, nicht auf irgend einen Begriff der Symmetrie oder der Bequemlichkeit. Sie ist eine objective, nicht eine subjective Gruppirung. Das adoptirte Prinzip ist dasselbe, welches durch die ganze positive Philosophie geht, nämlich das der Abhängigkeit. Die concreten Wissenschaften werden von den abstracten abgesondert, weil sie besondre Fälle der allgemeinen Gesetze darstellen und von ihnen abhängen. Ebenso werden die abstracten Wissenschaften in einer Reihenfolge aufgestellt, welche durch die Stufenfolge ihrer Abhängigkeit gebildet ist; Eine folgt der andern nach dem Prinzip abnehmender Allgemeinheit und zunehmender Verwicklung: die, welche die allgemeinsten und am wenigsten verwickelten Erscheinungen hat, (die Mathematik) kommt zuerst; und die welche die wenigst allgemeinen und am meisten complicirten Erscheinungen zeigt, (die Sociologie) zuletzt. Zwischen diesen beiden Aeußersten sind die Wissenschaften so vertheilt, daß jede als nothwendige Einleitung zum Begreifen der folgenden dient, und jede ein Instrument der Forschung wird, welches der Geist bei seiner Durchwandrung des Feldes der philosophischen Untersuchung aufnimmt. Und nicht nur dies, sondern weil die Reihenfolge die natürliche Ordnung darstellt, kann sie nirgends umgekehrt werden. Jede Wissenschaft nach der ersten umfaßt Erscheinungen, welche sich nur durch Gesetze der vorhergehenden Wissenschaft mit Hinzufügung zu Gesetzen, die ihr eigenthümlich sind, erklären lassen. So sind die Wahrheiten der Zahl die allerallgemeinsten, sie sind von allen möglichen Dingen wahr; alle Dinge hängen von ihnen ab; sie aber von keinen frühern Bedingungen. Eine Wissenschaft der Zahl, wie Arithmetik und Algebra, kann daher ohne Rücksicht auf irgend eine andre Wissenschaft studirt werden. Zunächst in der Ordnung der Allgemeinheit und Einfachheit stehen die Wahr-

heiten der Form; die Geometrie setzt die Gesetze der Zahl voraus, und muß daher mit Bezug auf sie studirt werden, braucht aber keine andre Hülfe. Dann kommen die Wahrheiten der Bewegung, welche die Wissenschaft der Mechanik geben. Hier finden wir die Wirksamkeit der Gesetze von Zahl und Form nothwendig die Gesetze der Bewegung bestimmen; so daß es wohl möglich ist, Algebra und Geometrie zu studiren, ohne Mechanik zu verstehn, aber unmöglich die Gesetze des Gleichgewichts und der Bewegung aufzustellen, ohne die Gesetze von Zahl und Form heranzuziehn. Die Bewegung eines Körpers, welcher um einen fixen Punkt schwingt, wird durch die Form dieses Körpers bestimmt; aber seine Form ist von dieser Bewegung unabhängig. In der Astronomie haben wir Erscheinungen, welche auf diesen vorhergehenden Gesetzen von Zahl, Form und Bewegung abhängen, und daneben von dem Gesetze der Gravitation; welches Gesetz auf keine Weise die Gesetze der Mathematik afficirt. Die Physik folgt und zeigt uns Erscheinungen, die von mathematischen Gesetzen und — sofern Erscheinungen auf der Erde durch Einflüsse himmlischer Körper afficirt und von ihnen abgeleitet werden — von astronomischen Gesetzen abhängen. Die Chemie zeigt uns eigenthümliche Erscheinungen, diese zeigen sich aber alle beeinflußt durch die Gesetze der Physik, Astronomie und Mathematik, obgleich sie ihrerseits nicht wieder diese Gesetze beeinflussen. Die Biologie zeigt uns Erscheinungen des Lebens, die offenbar von den Gesetzen der Chemie, Physik, Astronomie und Mathematik abhängen und ebenso augenscheinlich diese nicht beeinflussen. Endlich haben wir die Gesetze der socialen Existenz, welche die Erscheinungen der menschlichen Gesellschaft umfassen (Sociologie), und diese hängen entschieden von den Gesetzen des organischen Lebens und durch sie von den Gesetzen der unorganischen Natur von den vitalen und physikalischen Bedingungen ab, welche allein es möglich machen, daß die Gesellschaft existirt und sich entwickelt. Aber ebenso unmöglich, wie es ist, sociale Erscheinungen von biologischen und physikalischen Gesetzen allein abzuleiten, ohne Mitwirkung der Gesetze, die der socialen Existenz eigenthümlich sind, so ist es auch unmöglich, Lebenserscheinungen aus chemischen und

physischen Gesetzen zu deduciren, und wiederum chemische Erscheinungen aus physikalischen und mathematischen Gesetzen und physikalische Erscheinungen aus mathematischen Gesetzen allein abzuleiten:*) so fügt jede Wissenschaft ihre eigne besondre Gruppe von Gesetzen zu allen denen hinzu, die ihr in der Reihenfolge vorangehn; und jede rafft die Methoden und Resultate aller vorhergehenden in sich zusammen, und dient ihrerseits wieder als Stufe zu der nachfolgenden.

Auf diese Weise umfaßt die Reihenfolge das ganze menschliche Wissen**) hinsichtlich der elementaren Gesetze der Welt, des Menschen und der Gesellschaft. Sie stellt sowohl die objective Abhängigkeit der Erscheinungen, als die subjective Abhängigkeit unsrer Mittel, sie zu erkennen, dar. Sie bildet eine Reihenfolge, welche alle besondern Wissenschaften zu organischen Theilen einer Wissenschaft macht; und setzt die verschiednen Philosophien in Stand, eine Doctrin hervorzubringen, welche, was keine andre Doctrin jemals gekonnt hat, sich mit dem menschlichen Wissen selbst ausdehnen kann, und in ihrer ganzen Ausdehnung gleichartig ist: d. h. während theologische und metaphysische Systeme nothwendig aus ungleichartigem Material gebildet werden mußten, und wissenschaftliche Fragen entweder ausgelassen haben, oder genöthigt worden sind, mit ihnen die wissenschaftliche Methode zuzulassen, mittelst der überhaupt Antworten erlangt werden konnten; so behandelt diese Doctrin alles Wissen in einem Geist und betrachtet den ganzen Kosmos in Einem Lichte.

Es sind nun gerade 28 Jahr, seit ich mit dieser Aneinanderreihung der Wissenschaften bekannt wurde und in all' dieser

*) So unmöglich es gegenwärtig ist, und wohl noch einige Generationen durch bleiben wird, so entdeckt doch ein prophetischer Blick in der entfernten Zukunft die Zurückführung aller kosmischen Erscheinungen auf das Mechanische. Die Lehre von den Schwingungen wird dann die abstracte Wissenschaft werden und alle kosmischen Wissenschaften von ihr die concreten.

**) In seinen spätern Speculationen fügte Comte noch eine siebente Wissenschaft unter dem Namen der Moral hinzu, deren Stoff er von der Biologie und Sociologie sonderte. Dies hat jedoch keinen Einfluß auf die Classificirung.

Zeit ist ihr Werth im Verlauf meiner Untersuchungen sowohl in der Wissenschaft, als in der Geschichte derselben wiederholt auf die Probe gestellt worden. So groß ihr Werth für mich gewesen ist, habe ich doch mehrmals mein Vertraun auf sie, gewissen Thatsachen gegenüber, schwanken gefühlt; diese Bedenken legten sich jedoch nach und nach, und ließen nur eine bestärkte Ueberzeugung von der Wichtigkeit der Classificirung zurück. Ich führe diese persönliche Erfahrung nicht als einen Beweis für die Reihenfolge an, sondern will für den ernsten Denker nur darauf hinweisen, daß er erwarten mag, es werden Zweifel aufsteigen, daß er aber Anstand nehmen möge, die Eintheilung zu verurtheilen, sobald sie ihm unvollkommen erscheint. Nur eine lange Anwendung derselben wird ihn in den Stand setzen, sie gründlich zu würdigen, und gewisse oberflächliche Einwürfe zu beseitigen. Von den ungünstigen Kritiken muß ich sagen, daß wenigstens die, welche mir aufgestoßen sind, meine Bedenken nicht erzeugt haben. Die Kritiker haben sich nicht die Mühe genommen, die Prinzipien der Classification sich anzueignen; kein Einziger von ihnen scheint bedacht zu haben, was der Zweck war, noch wie ein solcher Zweck einen wesentlichen Theil der positiven Philosophie bildete. Gewöhnlich sprechen sie davon, als wäre es eine mehr oder minder sinnreiche Anordnung, an sich von geringer Bedeutung und durch ein andres sinnreiches Schema leicht zu ersetzen. Von ihrer wesentlichen Bedeutung für das Studium der Wissenschaft und der Geschichte, haben sie keine Ahnung. Bis zu einem gewissen Grade nehme ich Herbert Spencer aus. Jedoch scheint auch er den Geist und den Zweck der Eintheilung mißverstanden zu haben. Er greift sie mit seiner gewöhnlichen Schärfe und Lebhaftigkeit an, in einem bedeutenden Aufsatz über die Genesis der Wissenschaft,*) nicht mit Erfolg, wie mir scheint; und seine Erfolglosigkeit tritt nur um so stärker hervor in seiner Classificirung, die er an die Stelle zu setzen vorschlägt.**) Littré hat seine Kritik geprüft und überzeugend widerlegt.***) Und

*) Spencer, Essays, first Series, 1858.

**) The Classification of the Sciences, 1864.

***) Auguste Comte et la Philosoph. positive, Chap. VI.

Stuart Mill bemerkt: „Nachdem wir seinen Bemerkungen die ehrerbietige Aufmerksamkeit gewidmet, welche Allem gebührt, was von Herbert Spencer kommt, können wir nicht finden, daß er seine Ansicht bewiesen habe. Gegen eine Eintheilung läßt sich immer leicht etwas aufbringen. Es giebt hundert mögliche Wege, irgend eine Menge Gegenstände anzuordnen, und es läßt sich immer etwas gegen die beste, und zu Gunsten der schlechtesten Anordnung sagen; aber das Verdienst einer Eintheilung hängt von dem Zweck ab, dem sie dienen soll. Wir haben die Zwecke nachgewiesen, für die Comte's Eintheilung bestimmt war. H. Spencer hat nicht gezeigt, daß sie zu diesen Zwecken nicht geeignet sei, und wir vermögen nicht einzusehn, daß seine eigne Eintheilung einem Zwecke entspricht, der ebenso wichtig wäre. Sein Haupt-Einwurf ist: Wenn die specielleren Wissenschaften die Wahrheiten der allgemeineren nöthig hätten, so brauchten diese auch einige von jenen, und sind bisweilen in ihrem Fortschreiten durch den unvollkommnen Zustand der Wissenschaften aufgehalten worden, welche in Comte's Reihenfolge weit hinter ihnen liegen. Da also die Abhängigkeit gegenseitig ist, so giebt es ein Zusammenstimmen, aber keine aufsteigende Stufenleiter oder Hierarchie der Wissenschaften. Daß die frühern Wissenschaften Beistand aus den spätern erlangen, ist ohne Zweifel wahr; es gehört mit zu Comte's Theorie und wird in den Einzelheiten seines Werkes ausführlich belegt.*) Wenn er behauptet, eine Wissenschaft gehe historisch einer andern vorher, so meint er nicht, daß die Vollkommenheit der erstern dem bescheidensten Anfange der folgenden vorausgehe. H. Spencer

*) Mill hätte hier die ausdrücklichen Worte von Comte in der Einleitung zu seiner Eintheilung anführen können: „En effet, non-seulement les diverses parties de chaque science qu'on est conduit à séparer dans l'ordre dogmatique se sont, en réalité, développées simultanément et sous l'influence les unes des autres, ce qui tendrait à faire préférer l'ordre historique; mais en considérant, dans son ensemble, le développement effectif de l'esprit humain, on voit de plus que les différentes sciences ont été dans le fait perfectionnées en même temps et mutuellement; on voit même que le progrès des sciences et ceux

unterscheidet nicht zwischen der empirischen Stufe für die Ausbildung eines Wissenszweiges und der wissenschaftlichen Stufe."

Weder Littré, noch Mill haben aber das Grundprinzip der Spencerschen Kritik beachtet, nämlich die Verwerfung aller Eintheilung der Wissenschaften nach einer Reihenfolge. „Hielten wir die Anordnung in einer Reihenfolge für möglich," sagt er, „so würden wir allerdings die Comtische annehmen." Aber er ist gegen den Plan. „Es giebt keine rationelle Ordnung für eine Menge möglicher Systeme; und keine richtige Reihenfolge der Wissenschaften. Die ganze Hypothese ist von Grund aus falsch: ja, man braucht nur einen Blick auf ihre Entstehung zu werfen, um sogleich gewahr zu werden, wie grundlos sie ist. Warum eine Reihe? Welchen Grund können wir zu der Annahme haben, daß die Wissenschaften sich in einer Linie aufstellen ließen? Was verbürgt uns die Annahme, daß es eine Aufeinanderfolge giebt, in die sie gestellt werden können? Es ist kein Grund, keine Bürgschaft vorhanden." *)

Kein Grund? der beste von allen! Keine Bürgschaft? die gültigste, die es giebt. Der Grund für die Annahme, daß die Wissenschaften sich in eine Reihenfolge anordnen lassen, ist die Thatsache, daß die entsprechenden Erscheinungen dies zulassen; die Abhängigkeit physischen Gesetze von mathematischen, chemischer von physikalischen, und biologischer von chemischen, ist keine Erdichtung Comte's, sondern eine beobachtete Thatsache. Wie Bichât von seiner Classificirung der Gewebe spricht: „C'est la nature et non la science, qui a tiré une ligne de démarcation entre eux." Und die Gewähr für die Annahme, daß es eine Aufeinanderfolge giebt, in welche die Wissenschaften gesetzt werden können,

---

des arts ont dépendu les uns des autres, par d'innombrables influences réciproques, et enfin tous ont été étroitement liés au développement général de la société humaine." Philosophie positive I, 81, und etwas weiter hin fügt er hinzu, daß keine Classification strenge mit der historischen Entwicklung übereinstimmen kann. „Il faut tâcher seulement qu'un tel inconvénient n'ait lieu relativement aux conceptions caractéristiques de chaque science." Vergl. Politique positive III, 41.

*) Spencer Essays. p. 171—183.

ist, daß das erfolgreiche Studium dieser Wissenschaften eine solche Aufeinanderfolge fordert, wie die ist, welche der aufeinanderfolgenden Complicirtheit der Erscheinungen entspricht. Es ist richtig, und Niemand war mehr durchdrungen davon als Comte, daß alle Wissenschaften unter einander verwoben sind, und daß die höchste bei der niedrigsten Unterstützung sucht. Aber sollen wir darum die außerordentliche speculative Hülfe, welche eine Anordnung in der Reihenfolge gewährt, verschmähen? Spencer fragt: warum ist eine Reihenfolge nothwendig? Aus ähnlichen Gründen, weswegen die verschiednen Wahrheiten, die eine Wissenschaft ausmachen, systematisch neben einander gestellt werden, obgleich die Erscheinungen in der Natur untereinander gemischt sind. Die Classificirung von Ideen, welche das gemeine Wissen in eine Wissenschaft verwandelt, indem sie die Erscheinungen nach der Ordnung ihrer Abhängigkeit anordnet, und die besondern unter die allgemeinen Verhältnisse bringt, — wodurch die heterogenen Theile eine homogene Einheit annehmen, — muß auch mit den verschiednen Wissenschaften vorgenommen werden. Und diese Operation hat Comte bewirkt, Niemand anders außer ihm.

Weil die Hierarchie der Wissenschaften ein wesentlicher Theil der positiven Philosophie ist, so erfordert sie diese etwas ausführliche Notiz, welche jedoch immer noch zu kurz ist, ausgenommen als allgemeine Andeutung. Wir müssen jetzt zu einem andern wesentlichen Theile der Doctrin fortgehen, nämlich der Schöpfung einer neuen Wissenschaft, der Sociologie, welche durch Comte's Entdeckung des Gesetzes der Entwicklung möglich gemacht wurde.

Die Nothwendigkeit, sociale Erscheinungen auf die wissenschaftliche Methode zurückzuführen, war lange gefühlt worden. Die täglich wachsende Mißachtung theologischer und metaphysischer Denkweisen und die zunehmende Ueberzeugung, daß die Methode, die sich in der Erklärung der kosmischen Erscheinungen als ein so glänzender Erfolg gezeigt, ebenfalls auf die socialen Erscheinungen angewendet werden sollte, erhielt einen weitern Anstoß, als die Idee allgemein wurde, daß die socialen Erscheinungen wirklich dem Gesetz unterworfen und folglich einer wissenschaftlichen Untersuchung ebenso fähig wären, als alle andern Er-

scheinungen, wenn auch viel complicirter und schwieriger. Aber es ist etwas Andres im Allgemeinen den Gedanken zu fassen, daß die sociale Wissenschaft möglich ist, und etwas andres, die Wissenschaft zu schaffen. Mill hält dafür, Comte habe zuerst die Schöpfung dieser Wissenschaft möglich gemacht, giebt aber nicht zu, daß er sie geschaffen habe. Da ich Comte's Anspruch sogleich geltend zu machen haben werde, so will ich die Auseinandersetzung seines Kritikers von dem, was er zugiebt, hier entlehnen: „Die Methode, welche der Wissenschaft der Gesellschaft zukommt, muß im Wesentlichen dieselbe sein, wie in allen andern Wissenschaften; die Befragung und Auslegung der Erfahrung durch den zweifachen Proceß der Induction und Deduction. Aber ihre Art und Weise, wie sie diese Operation ausführt, hat besondre Züge. Im Allgemeinen liefert die Induction der Wissenschaft die Gesetze der elementaren Thatsachen; von welchen, wenn sie bekannt sind, die der complicirten Combinationen deductiv herausgebracht werden. Specifische Beobachung complicirter Erscheinungen giebt keine Allgemeinen Gesetze, oder nur empirische; ihre wissenschaftliche Function ist, die Gesetze, die durch Deduction erlangt worden sind, zu verificiren. Diese Mode zu philosophiren entspricht den Bedürfnissen der sociologischen Forschung nicht. Bei socialen Erscheinungen sind die elementaren Thatsachen Gefühle und Handlungen, und die Gesetze dieser sind die Gesetze der menschlichen Natur; denn sociale Thatsachen sind die Resultate menschlicher Handlungen und Situationen. Da also die Erscheinungen des Menschen in der Gesellschaft aus dieser Natur als einem individuellen Dasein entspringen, so könnte man denken, die richtige Art und Weise, eine positive sociale Wissenschaft aufzubauen, müsse die sein, daß man sie aus den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Natur deducirte und die Thatsachen der Geschichte nur als Verificirung benutzte. Dies ist daher die Auffassung der socialen Wissenschaft bei manchen von denen gewesen, welche sie positiv zu machen gesucht; besonders bei der Bentham'schen Schule. Comte betrachtet dies als einen Irrthum. Wir mögen, sagt er, aus den allgemeinen Gesetzen der menschlichen Natur einige Schlüsse (obgleich selbst diese, wir wir glauben,

ziemlich unsicher sind) über die ersten Stufen der menschlichen Fortentwicklung ziehn, von welchen es entweder gar keine, oder nur sehr unvollkommne historische Nachrichten giebt. Aber wie die menschliche Gesellschaft in ihrer Entwicklung fortschreitet, werden ihre Erscheinungen mehr und mehr nicht durch die einfachen Triebe der allgemein menschlichen Natur bestimmt, sondern durch den angesammelten Einfluß vergangner Generationen auf die gegenwärtige. Die menschlichen Wesen selbst, und von den Gesetzen ihrer Natur hängen die Thatsachen der Geschichte ab, sind keine abstracte oder allgemeine, sondern historische menschliche Wesen, die schon formirt und durch die menschliche Gesellschaft zu dem gemacht sind, was sie sind. Da dies der Fall ist, so könnte keine Macht der Deduction irgend Jemand in den Stand setzen, aus dem bloßen Begriff des Menschen, etwa in einer Welt wie die Erde vor dem Anfang menschlicher Thätigkeit gewesen sein mag, die Erscheinungen seiner Entwicklung, wie sie wirklich erfolgt sind, vorherzusagen und zu berechnen. Wenn die Thatsachen der Geschichte empirisch betrachtet zu keinen Verallgemeinerungen Anlaß gegeben hätten, hätte ein deductives Studium der Geschichte nie weiter reichen können, als zu mehr oder weniger plausiblen Vermuthungen. Zum Glück (denn die Sache könnte auch leicht anders gewesen sein) zeigt die Geschichte des Menschengeschlechts, als ein umfassendes Ganzes angesehen, einen bestimmten Verlauf und eine gewisse Ordnung der Entwicklung; obwohl Geschichte allein dies nicht als ein nothwendiges Gesetz und als etwas Andres als einen zeitweiligen Zufall beweisen kann. Hier also beginnt das Geschäft der Biologie (oder vielmehr Psychologie) in der socialen Wissenschaft. Die allgemeinen Gesetze der menschlichen Natur sind ein Theil der Thatsachen der Sociologie; aber bei ihrer Anwendung müssen wir die Methode der deductiven physischen Wissenschaften umkehren; denn während in diesen specifische Erfahrung gewöhnlich dazu dient, die Gesetze zu verificiren, zu denen man durch Deduction gelangt ist, so giebt in der Sociologie die specifische Erfahrung die Gesetze an die Hand, und die Deduction verificirt sie. Wenn eine sociologische Theorie aus historischen Zeugnissen gesammelt, den festgestellten allgemeinen

Gesetzen der menschlichen Natur widerspricht; wenn sie (um Comte's Anführung zu gebrauchen) in der Masse des Menschengeschlechts eine sehr ausgesprochne natürliche Neigung entweder in guter oder in böser Richtung implicirt; wenn sie annimmt, daß die Vernunft in Durchschnittsmenschen über die Begierden herrsche, oder die uninteressirten Wünsche über die persönlichen; so können wir wissen, daß die Geschichte falsch ausgelegt worden, und daß die Theorie unrichtig ist. Andrerseits, wenn Gesetze socialer Erscheinungen empirisch aus der Geschichte verallgemeinert, sich, wenn sie einmal angegeben worden sind, den bekannten Gesetzen der menschlichen Natur anschließen lassen; wenn die Richtung, welche von den Entwicklungen und Veränderungen der menschlichen Gesellschaft wirklich eingeschlagen worden ist, sich als eine solche zeigt, wie sie die Eigenschaften des Menschen und seiner Wohnstätte schon wahrscheinlich machte, so sind die empirischen Verallgemeinerungen zu positiven Gesetzen erhoben, und die Sociologie wird eine Wissenschaft.

„Es ist seit Jahrhunderten von der praktischen oder empirischen Schule der Politiker viel für die Verwerfung von Theorien gesagt und geschrieben worden, welche sich auf Prinzipien der menschlichen Natur ohne historische Basis gründeten, und die Theoretiker haben ihrerseits den Practikern mit Erfolg geantwortet; aber wir wissen von keinem einzigen Denker der vor Comte zu der Philosophie des Gegenstandes hindurchgedrungen wäre, und die Nothwendigkeit historischer Studien als die Grundlage sociologischer Speculation richtig aufgestellt hätte. Von dieser Zeit an muß jeder politische Denker, der glaubt, er könne einen zusammenhängenden Ueberblick über die großen Thatsachen der Geschichte als einer Kette von Ursach und Wirkung entbehren, als hinter seiner Zeit zurückgeblieben, betrachtet werden; während die gemeine Weise, die Geschichte zu benutzen, indem man sich in ihr nach parallelen Fällen umsieht, als wenn irgend welche Fälle parallel wären, oder als ob ein einzelner Fall, oder selbst viele Fälle, wenn sie nicht verglichen und analisirt würden, ein Gesetz aufzeigen könnten, immer mehr und unwiderruflich um ihr Ansehn kommen wird.

„Die Umkehr des gewöhnlichen Verhältnisses zwischen Deduction und Induction ist nicht der einzige Punkt, in welcher die der Sociologie nach Comte eigenthümliche Methode von der Methode der Wissenschaften der unorganischen Natur abweicht. Die gewöhnliche Ordnung der Wissenschaft ist der Fortschritt vom Einzelnen zum Ganzen. Die Methode der Sociologie schreitet vom Ganzen zum Einzelnen fort. Es giebt kein allgemeines Prinzip für die Ordnung des Studiums, als daß man von Bekannten zum Unbekannten fortzugehn habe, indem wir unsern Weg zu den Thatsachen suchen wo er grade unsrer Beobachtung offen steht. Bei den Erscheinungen des socialen Zustandes, ist das Collectivphänomen uns zugänglicher, als die Theile, aus denen es zusammen gesetzt ist. Dies ist in hohem Grade schon der Fall mit dem bloßen thierischen Körper. Es ist dem Begriff eines Organismus wesentlich und von dem socialen sogar wahrer, als von dem individuellen. Der Zustand jedes Theils des socialen Ganzen ist zu jeder Zeit genau mit dem gleichzeitigen Zustande aller andern verbunden. Religiöser Glaube, Philosophie, Fachwissenschaft, schöne Künste, Industrie, Handel, Schifffahrt, Regierung — alle sind in genauer gegenseitiger Abhängigkeit von einander —, in solchem Grade, daß, wenn irgend eine bedeutende Aendrung in einem Theil statt findet, wir wissen können, daß eine gleichlaufende Aendrung in allen andern vorangegangen ist oder folgen wird. Der Fortschritt der Gesellschaft von einem allgemeinen Zustand zu einem andern ist nicht eine Ansammlung theilweiser Veränderungen, sondern das Product eines einzigen Antriebs, der durch alle Theilagentien hindurchwirkt und sich daher am leichtesten verfolgen läßt, wenn man sie zusammen studirt. Und ließe er sich auch im Einzelnen entdecken, so wäre doch sein wahres Wesen nicht zu verstehn, ehe man die einzelnen Erscheinungen in ihrer G e s a m m t h e i t geprüft. Wenn man also eine Theorie der Gesellschaft entwerfen will, müssen alle verschiednen Seiten der socialen Organisation zu gleicher Zeit in Betracht gezogen werden . . . . ."

„Noch ein andrer Punkt ist in der allgemeinen Philosophie der Sociologie zu beachten. Sociale, wie andre Erscheinungen,

bieten zwei Seiten dar, die statische und die dynamische, die Erscheinungen des Gleichgewichts und die Bewegung. Die statische Seite ist die der Gesetze der socialen Existenz, abgesehn vom Fortschritt betrachtet und auf das beschränkt, was dem progressiven und stationären Zustande gemein ist. Die Statik der Gesellschaft ist das Studium der Bedingungen der Existenz und der Dauer des socialen Zustandes. Die Dynamik studirt die Gesetze der Entwicklung. Die erstere ist die Theorie des Zusammenstimmens oder der gegenseitigen Abhängigkeit der socialen Erscheinungen von einander. Die zweite ist die Theorie ihrer Abzweigung oder ihres Hervorgehens aus einander.

„Die erste Abtheilung behandelt Comte in seinem großen Werke viel skizzenhafter, als die zweite und sie bildet, nach unsrer Ansicht, den schwächsten Theil seiner Abhandlung. Er kann schwerlich selbst gedacht haben, in der Statik der Gesellschaft irgend etwas Neues vorgebracht zu haben,*) wenn man nicht sein Wiedererwecken der katholischen Idee einer geistlichen Macht so ansehn will. Das Uebrige, mit Ausnahme beiläufiger Gedanken, woran selbst seine schwächsten Productionen immer reich sind, ist abgedroschen und nach unsrer Ansicht weit davon entfernt, immer wahr zu sein.“

Mill geht sodann von der Socialen Statik zur Socialen Dynamik fort und sagt weiter: „Gleich anfangs stoßen wir auf zwei Fragen: Giebt es eine natürliche Entwicklung in menschlichen Angelegenheiten? und ist diese Entwicklung eine Verbessrung? Comte beantwortet beide bejahend. Der natürliche Fortschritt der Gesellschaft besteht im Wachsen unsrer menschlichen Eigen-

*) „Auf diesen Zweig der Wissenschaft erstreckt sich allerdings sein Anspruch, Gründer der Sociologie zu sein, nicht; er erklärt vielmehr in einem spätern Werk ausdrücklich, der wahre Gründer desselben sei Aristoteles, der die Theorie der Bedingungen der gesellschaftlichen Existenz, so weit dies ohne die Theorie des Fortschritts möglich war, zur Vollendung brachte. Ohne grade so weit zu gehen, glauben wir, man könne das Verdienst jener ersten Anstrengungen kaum zu hoch anschlagen, da bis auf die allerneuste Zeit weder in ethischer noch in politischer Wissenschaft sehr wenig Fortschritt über sie hinaus gemacht worden ist.“

schaften im Verhältniß zu unsern thierischen und bloß organischen: dem Fortschritt unsrer Menschheit in der Richtung über unsre Thierheit die Oberhand zu gewinnen, dem wir uns immer mehr hingeben, ohne gleichwohl fähig zu sein, ihn je vollständig zu verwirklichen. Dies ist der Charakter und die Tendenz menschlicher Entwicklung, oder was man Civilisation nennt; und die Pflicht, diese Bewegung zu fördern — in dieser Richtung thätig zu sein — ist das, womit Comte in dieser Abhandlung einem allgemeinen Prinzip oder Maßstab der Sittlichkeit am nächsten kommt.

„Aber da unsre höhern und vorzugsweise menschlichen Vermögen verschiedenartig sind, moralisch, intellectuell und ästhetisch; so drängt sich die Frage auf: Ist eins von ihnen der Art, daß seine Entwicklung im Fortschritt des Menschengeschlechts ein hervorstechendes Agens ist? Nach Comte ist das Hauptagens in der Entwicklung des Menschengeschlechts seine intellectuelle Entwicklung. Nicht weil der intellectuelle der mächtigste Theil unsrer Natur ist, denn, auf seine ihm inwohnende Kraft beschränkt, ist er einer der schwächsten, sondern weil er der leitende Theil ist und nicht mit seiner eignen Kraft allein handelt, sondern mit der vereinten Kraft aller Theile unsrer Natur, die er nach sich ziehn kann. In einem socialen Zustande können Gefühle und Neigungen nicht mit ihrer ganzen Kraft und in einer bestimmten Richtung handeln, wenn sich nicht die speculative Intelligenz an ihre Spitze stellt. Leidenschaften sind im Einzelnen eine energischere Macht, als bloße intellectuelle Ueberzeugung; aber Leidenschaften haben die Tendenz, die Menschheit zu theilen, nicht sie zu vereinigen; nur durch eine gemeinsame Ueberzeugung werden Leidenschaften dazu gebracht, zusammenzuwirken und eine gesammelte Kraft zu werden, statt sich einander zu neutralisiren. Unsre Intelligenz wird zuerst durch den Reiz unsrer thierischen Bedürfnisse und unsrer stärkeren und roheren Begierden geweckt; und sie bestimmen längere Zeit fast ausschließlich die Richtung, in der unsre Intelligenz thätig sein soll; aber einmal zur Thätigkeit aufgeregt, nimmt sie mehr und mehr die Leitung der Bewegungen an, welche stärkere Triebe angeregt und zwingt sie ihrer Führung zu folgen, nicht durch ihre eigne Kraft, sondern weil, in dem Spiel

widerstreitender Kräfte, der Weg, den sie angiebt, die Richtung des geringsten Widerstandes ist. Persönliche Interessen und Gefühle können im socialen Zustande ihre höchste Befriedigung nur durch Zusammenwirken erlangen, und die zur Zusammenwirkung nöthige Bedingung ist eine gemeinschaftliche Ueberzeugung. Jede Gesellschaft von Menschen gründet sich daher auf ein System fundamentaler Ansichten, die nur von der speculativen Fähigkeit herrühren können und welche, wenn sie dargeboten worden sind, von diesem Vermögen aus unsre übrigen Triebe in der Art und Weise, ihre Befriedigung zu suchen, leiten. Daher ist denn auch die Geschichte der Ansichten und des speculativen Vermögens immer das leitende Element in der Geschichte des Menschengeschlechts gewesen."

Hier kommen wir zu dem berühmten Loi des trois états, welches von den Theologen und Metaphysikern mit großem Widerspruch aufgenommen worden ist, da es ihre Denkweise als ungeeignet für den Gebrauch unsrer Zeit bei Seite setzt. Ebenso wenig ist es offen von den Männern der Wissenschaft willkommen geheißen worden und doch scheint es ihnen auf den ersten Blick am meisten zu schmeicheln. Der Widerspruch aller jetzt lebenden Professoren möchte nun freilich dieses Gesetz zurückhalten können; er wäre aber nicht im Stande, seine schließliche Annahme zu verhindern. Wenn Comte daher wirklich ein Gesetz entdeckt hat — wie Viele von uns fest überzeugt sind — so ist seine Annahme nur eine Frage der Zeit. Ich hebe hier nur zwei allgemeine Quellen des Widerspruchs von Männern der Wissenschaft hervor, — beide Uebelstände unsrer gegenwärtigen Verfassung, auf die Comte wiederholt aufmerksam gemacht hat —: zuerst die Specialität der meisten Fachmänner, verbunden mit der Abwesenheit erweiterter philosophischer oder allgemeiner Ansichten; zweitens: das Flickwerk von Ueberzeugung, welches man gewöhnlich hegt, bildet sich aus unbestimmten, schwebenden, metaphysischen Begriffen neben theologischen Dogmen und inductiven Verallgemeinerungen, und so läßt Mancher, der theologische und metaphysische Erklärungen physischer und selbst biologischer Erscheinungen verworfen hat, diese in der Psychologie oder

Sociologie wieder zu. Zu den Ursachen dieses Widerspruchs muß man auch noch hinzufügen die Freiheit, welche die Menschen sich erlauben, sich zuversichtlich über Fragen auszusprechen, mit deren Verständniß sie sich vorher nicht die nöthige Mühe gegeben haben. Zwei Drittel der Einwürfe, welche gegen dieses Gesetz der drei Stufen vorgebracht werden, stützten sich auf ein gründliches Mißverständniß derselben; und es liegt wirklich etwas Komisches in der ernsten Miene, womit diese Mißverständnisse vorgebracht werden.

Das Gesetz behauptet nicht, daß in bestimmten historischen Perioden die Menschen nach einander auf einer dieser drei Stufen gewesen, daß es eine Zeit gegeben, wo ein Volk oder auch nur ein Stamm ausschließlich theologisch, ausschließlich metaphysisch oder ausschließlich positiv gewesen; es behauptet, daß die Hauptbegriffe, welche sich der Mensch über die Welt, über sich und die Gesellschaft bildet, mit verschiedner Schnelligkeit unter verschiednen socialen Bedingungen, aber in unveränderlicher Ordnung diese drei Stufen durchlaufen müssen. Ein Einzelner, der die Resultate der vorhergehenden Generation erbt, kann freilich sein Denken über einen besondern Gegenstand beginnen, ohne daß er genöthigt ist, wie seine Vorgänger, die drei Stufen zu durchlaufen; aber jede Klasse von Begriffen und jeder individuelle Geist muß mehr oder weniger schnell im Verlauf seiner Entwicklung von seiner Kindheit bis zu seiner Reife diese Stufen durchmachen. Diese drei nothwendigen Stufen nennt nun Comte die theologische, die metaphysische und die positive. Mill schlägt vor, man solle weniger zweideutig sagen: die willkürliche, die abstracte und die erfahrungsmäßige. Die erste ist der spontane primitive Zustand des Denkens; die zweite ist ein Uebergang zur dritten, und diese ist die schließliche.

Alle Menschen stimmen heutiges Tages darin überein, daß wirkliches Wissen sich auf Beobachtung gründen müsse; aber keine Wissenschaft könnte ihren Ursprung in bloßer Beobachtung allein haben; denn wenn auf der einen Seite alle Theorien sich auf Beobachtung begründen müssen, so ist es auf der andern Seite ebenso nothwendig, eine Art Theorie zu haben, ehe wir uns an das

Geschäft stetiger Beobachtung machen. Wenn wir bei der Betrachtung der Erscheinungen diese nicht durch irgend ein Prinzip verbinden, so ist es für uns nicht nur unmöglich, unsre isolirten Beobachtungen zu combiniren und damit einen Nutzen aus ihnen zu ziehen, sondern wir sind auch nicht einmal im Stande, sie festzuhalten, und sehr häufig müssen grade die bedeutenden Thatsachen unbemerkt bleiben. Wir sind also genöthigt, zu theoretisiren. Eine Theorie ist zur Beobachtung und eine correcte Theorie zu einer correcten Beobachtung nothwendig.

Diese doppelte Nothwendigkeit, die dem Geiste auferlegt ist — der Beobachtung zur Bildung einer Theorie und einer Theorie zur Ausübung der Beobachtung — würde ihn genöthigt haben, sich in einem Kreise zu bewegen, wenn die Natur nicht glücklicher Weise für einen Ausweg gesorgt hätte in der spontanen Thätigkeit des Geistes. Wegen dieser Thätigkeit beginnt er damit, eine Ursache anzunehmen, welche er außerhalb der Ereignisse sucht, d. h. eine übernatürliche Ursache. Da der Mensch sich bewußt ist, daß er handelt, wie er will, so schließt er ganz natürlich, daß Alles irgend einem Willen gemäß, geschehe.

Die spontane Tendenz ist: die Außenwelt zu beleben; denn da das Wissen nur von dem ausgehen kann, was schon bekannt ist, so sind die Analogien, die das Bewußtsein eingiebt, unvermeidlicher Weise die ersten Erklärungen der kosmischen Erscheinungen. Dies ist der Zustand des Fetischismus, ein Zustand, den man noch bei Kindern und Wilden beobachten kann. Er geht in unmerklichen Stufen zum Polytheismus über und dieser wird wieder durch die äußerste Anstrengung der Abstraction vom Monotheismus ersetzt.

Die zweite oder metaphysische Stufe war ein Uebergang von dieser primitiven zu der letzten Stufe, dem Positivismus; sie ersetzte den übernatürlichen Urheber der theologischen Auffassung durch einen natürlichen, den Dingen selbst innewohnenden Urheber. Sie ersetzte die veränderliche Thätigkeit eines Willens durch die unveränderliche Wirkung einer wesentlichen Ursache. An der Stelle der Gottheiten phantasirte sie sich Wesenheiten vor.

Die Kritik entdeckte darauf, daß diese Wesenheiten einfach

personificirte Abstractionen wären. Sie geriethen dann in solchen Mißcredit, daß man heutiges Tages einige Schwierigkeit fühlt, zu begreifen, wie Menschen von scharfem nachdenkendem Geiste jemals solche Abstractionen für wirkliche Existenzen haben halten können, welche im Stande wären, alle jene beobachteten Veränderungen hervorzubringen; und doch ist nichts gewisser, als dies; und unsre Geschichte hat Beispiele dieses Irrthums in reichem Maße beigebracht. Und nicht nur dies; sondern manche neuere, die es schwer zu begreifen finden, daß die großen Geister der Vergangenheit so die Namen, die sie gewissen Klassen von Thatsachen beilegten, mit den wesentlichen Ursachen dieser Thatsachen selbst verwechseln konnten — daß sie sich an eine Erklärung halten konnten, welche in Wahrheit die zu erklärenden Thatsachen nur noch einmal aufstellte — daß sie mit Eifer behaupten konnten, über den existirenden Thieren, welche sie sähen, existire ein allgemeines Thier, welches sie nicht sähen; und dies Thier wäre die Wirklichkeit, von dem die individuellen Thiere nur die Schatten wären — viele Neuere, die dies schwer zu begreifen finden, geben sich selbst ähnlichen Abstractionen so sehr hin (z. B. dem von einem Lebensprinzip), daß sie Einen als seicht verachten oder als einen Materialisten verschreien, wenn er anders denkt.

Auf der letzten oder positiven Stufe verläßt der Geist die Versuche, in das Wesen der Dinge einzudringen, die Sphäre der Erfahrung zu überschreiten und in die der Ursachen, der ersten oder der Endzwecke, überzugehn. Sein Ziel ist, das Wie zu erklären, und das Warum ununtersucht zu lassen. Er wünscht durch Beobachtung und Induction die Gesetze oder die constanten Verhältnisse festzustellen, und ergiebt sich in die Unwissenheit über die Agentien, oder das wirkende Wesen.

Eine Erläuterung muß hier genügen.*) Man glaubte früher, nach Oersted, Basilisken lebten in Kellern, die lange verschlossen geblieben, sie wären unsichtbar, und wen sie ansähen, der stürbe. Dies ist ein Typus der theologischen Erklärungsweise.

*) In meinem Werk über Aristoteles, S. 26—34 ist das Gesetz der drei Stufen verschiedentlich erläutert.

Ich weiß nicht, welche metaphysische sie ersetzte, aber im Geiste dieser Methode, schlage ich folgende vor: Kellerhaftigkeit, lange verschlossen, ist lebensgefährlich. Die positive Erklärung sucht in den bekannten Eigenschaften der Dinge und entdeckt ein gefährliches Gas, dessen Gewicht es an niedrigen Stellen ansammelt, wenn es nicht durch Zufluß frischer Luft vertrieben wird, und dies Gas ist Gift für jeden, der es einathmet.

Das theologische System gelangte zur höchsten Vollendung, deren es fähig ist, als es die providentielle Thätigkeit eines einzelnen Wesens an die Stelle der vielfachen Wirksamkeit vieler Götter setzte, die man sich früher vorphantasirt hatte. Auf dieselbe Weise setzen die Menschen auf der letzten Stufe des metaphysischen Systems ein großes Sein (die Natur) statt der vielen erst angenommenen Wesenheiten, als Ursache aller Erscheinungen. Ebenso würde die endliche Vollendung des positiven Systems die sein, alle Erscheinungen als besondre Ausdrücke einer einzelnen allgemeinen Thatsache darzustellen — und darauf scheint die Molecular-Theorie mit reißender Schnelligkeit hinzusteuern.

Nach dieser kurzen Charakteristik des Gesetzes können wir Mill's Auseinandersetzung wieder aufnehmen:

„Daß die Menschheit diese drei Stufen durchläuft und daß die theologische Auffassung durch den steigenden Einfluß der beiden andern nach und nach modificirt wird, ist, nach Comte's Ansicht, die entscheidenste Thatsache in der Entwicklung des Menschengeschlechts. Zugleich ist jedoch in der Geschichte durchweg eine parallele Bewegung in der rein weltlichen Sphäre vor sich gegangen: sie besteht in dem allmäligen Verfall der militärischen Lebensweise (die ursprünglich die Hauptbeschäftigung aller Freien war) und die durch die industrielle ersetzt wurde. Comte behauptet, es sei eine nothwendige Verbindung und gegenseitige Abhängigkeit zwischen beiden historischen Vorgängen und zeigt ohne Mühe, daß der Fortschritt der Industrie und der positiven Wissenschaft zusammen hängen, denn des Menschen Fähigkeit, die Thatsachen der Natur zu modificiren, hängt offenbar von der Kenntniß ab, die er von ihren Gesetzen erlangt hat. Es scheint uns nicht, daß er mit gleichem Erfolg die natürliche Verbindung

des militärischen Systems der Gesellschaft mit der theologischen Denkweise nachgewiesen hat; da sie jedoch beide demselben Zeitalter angehören — da jedes von ihnen an sich natürlich und unvermeidlich ist und da sie zusammen modificirt und zusammen von derselben Ursache, dem Fortschritt von Wissenschaft und Industrie untergraben werden, so ist Comte berechtigt sie als zusammenhängend und die Bewegung, wodurch die Menschheit ihnen entschlüpft, als ein und dieselbe Entwicklung zu betrachten.

„Nach Darlegung dieser Ansichten als der Grundprinzipien der socialen Dynamik, geht Comte dazu fort, sie zu verificiren und anzuwenden durch eine zusammenhängende Uebersicht der Geschichte. Sie füllt fast zwei große Bände, mehr als ein Drittel des Werks, und es ist kaum ein Satz darin, der nicht einen Gedanken hinzufügte. Wir halten sie für seine größte Leistung, ausgenommen seine Uebersicht der Wissenschaften, und in mancher Hinsicht überrascht sie uns noch mehr, als diese. Wir wünschten, es wäre möglich, in dem Umfange eines Aufsatzes, wie des gegenwärtigen, auch nur einen schwachen Begriff von den außerordentlichen Vorzügen dieser historischen Analyse zu geben. Um sie zu würdigen, muß man sie lesen. Wer nicht daran glaubt, daß die Philosophie der Geschichte zu einer Wissenschaft erhoben werden kann, sollte mit seinem Urtheil zurückhalten, bis er diese zwei Bände von Comte gelesen hat. Wir behaupten nicht, daß sie mit Gewißheit seine Ansicht ändern würden; aber wir würden ihm sehr rathen, ihnen die Gelegenheit zu bieten."

Wir müssen jetzt überlegen, ob für Comte mit Recht der Anspruch erhoben werden kann, daß er die sociale Wissenschaft geschaffen habe, oder nur, wie Mill denkt, daß er eine solche Schöpfung möglich gemacht. Zu dem Zweck müssen wir zuerst ausmachen, was unter der Schöpfung einer Wissenschaft verstanden wird. Ich glaube, es ist nur eine Verschiedenheit des Ausdrucks zwischen Mill und mir; er würde sagen, die Mängel in Comtes Darstellung hinderten sie, als eine Wissenschaft angenommen zu werden, obwohl künftigen Forschern der Weg gebahnt und ein großer Theil des Landes aufgenommen sei. Wenn die Mängel so groß sind, als er annimmt, obgleich ich glaube, in einigen

Puncten läßt sich eine gute Rechtfertigung unternehmen, so wäre ich dafür, sie nur als Mängel anzusehn. Keine Wissenschaft ist vollkommen, und die letzte und verwickeltste von allen, ist natürlich auch die mangelhafteste. Was wir zu fragen haben ist, ob sie eine Wissenschaft und in solcher Verfassung ist, daß sie, wie alle andern Wissenschaften, unbegrenzt fortschreiten kann. Wir haben gesehn, daß ohne Sociologie die Schöpfung der positiven Philosophie unmöglich gewesen sein würde, weil alsdann nicht alle Erscheinungen inbegriffen gewesen wären; wir haben ferner gesehn, daß es nicht nur nothwendig war, alle socialen Erscheinungen mit den kosmischen in Eine Doctrin einzuschließen, sondern auch, daß diese socialen Erscheinungen ihre elementaren Gesetze aufzeigen, mit andern Worten, daß die Sociologie nicht nur eine Wissenschaft, sondern auch eine abstracte Wissenschaft sein sollte. Ich will jetzt zu zeigen suchen, daß Comte was früher nur gemeines Wissen war in eine Wissenschaft verwandelte, ihre Elemente von denen andrer Wissenschaften trennte, und die abstracte Wissenschaft der socialen Existenz aufstellte, welche ihren Platz in der Hierarchie in Anspruch nahm.

Andre hatten schon vor Comte, wie Mill bemerkt, eine volle Ueberzeugung, daß sociale Erscheinungen sich nach unwandelbaren Gesetzen richten und hatten auch mit Beiseitesetzung aller theologischen und metaphysischen Erklärungen eine positive Haltung angenommen. Gut! aber die positive Haltung ist nicht genug zu einer Wissenschaft; und niemand wird zu behaupten wagen, daß Montesquieu, Machiavelli, Adam Smith, Bentham oder die politischen Oekonomen die Grundgesetze entdeckt hätten, welche die Wissenschaft bilden. Sie hatten nicht einmal deutlich erkannt, wie die Wissenschaft selbst in statische und dynamische Gesetze eingetheilt und die statischen aus der Biologie, die dynamischen aus der Geschichte abgeleitet werden müßten. Sie stellten verschiedne empirische Verallgemeinerungen auf, die als solche werthvoll waren, machten aber keinen Versuch diese zu einer Wissenschaft zu organisiren.

Der allgemeine Irrthum socialer Denker war der Versuch, die Erscheinungen aus den Gesetzen „der menschlichen Natur“ zu deduciren d. h. collective Erscheinungen zu einfachen Folgen aus

den Gesetzen des Einzelnen zu machen. Wenn wir auch die metaphysischen Begriffe, die so zur Grundlage der Deduction gemacht wurden, bei Seite lassen und annehmen, daß die wahren biologischen Gesetze entdeckt und angewendet wären, so müssen wir doch begreifen, daß ein Mislingen unvermeidlich war, weil sociale Gesetze sich nicht direct auf Biologie zurückführen lassen. So bemerkt Comte in einem seiner ersten Schriften über diesen Punkt:

„Sans doute, les phénomènes collectifs de l'espèce humaine reconnaissent par dernière cause comme ses phénomènes individuels, la nature spéciale de son organisation. Mais l'état de la civilisation humaine à chaque génération ne dépend immédiatement que de celui de la génération précédente, et ne produit immediatement que celui de la suivante. Il est possible de suivre, avec toute la précision suffisante, cet enchaînement à partir de l'origine, en ne liant d'une manière directe chaque terme qu'au précédent et au suivant. Il s'erait, au contraire, absolument au-dessus des forces de notre esprit de ratacher un terme quelconque de la série au point de départ primitif, en supprimant toutes les relations intermédiaires".*) Der Irrthum ist so groß, als der eines Physiologen sein würde, der es versuchen wollte, den Zustand des Mannesalters aus dem der Kindheit abzuleiten ohne auf den Zustand der Pubertät Rücksicht zu nehmen.

Comte sah nicht nur, wie sociale Erscheinungen eingetheilt und studirt werden müssen, um eine Wissenschaft zu bilden; er erkannte auch den entscheidenden Punkt der Trennung dieser und andrer Erscheinungen, welcher die Bildung einer neuen Wissenschaft nothwendig machte. Grade so wie die Physik von der Mathematik getrennt werden muß, weil keine Ausdehnung mathemathischer Gesetze allein hinreichen würde, physische Erscheinungen zu erklären; grade wie die Chemie von der Physik getrennt werden muß, weil in den chemischen Erscheinungen außer den

*) Comte politique positive IV. Appendice, p. 126. und die Stellen p. 98. und 130, 131.

physischen Gesetzen noch die Gesetze der molekularen Verwandschaft hinzukommen; grade wie die Biologie von der Chemie und Physik getrennt werden muß, weil wir durch keine Ausdehnung physischer und chemischer Gesetze die speciellen Gesetze des organischen Lebens deduciren können: eben so muß die Sociologie von der Biologie getrennt werden, denn außer den Erscheinungen der menschlichen Natur, die sich in der Gattung zeigen, ist die wichtige Reihe von Erscheinungen vorhanden, die aus der Gesammtthätigkeit des Menschengeschlechts entspringen. Die Geschichte modificirt das Geschlecht der Menschen.

Durch diesen Gedanken wurde die Sociologie möglich gemacht, aber nicht hierdurch allein wurde die Wissenschaft constituirt. Hätte Comte nicht mehr, als dies gethan, so hätte er eine ähnliche Stellung eingenommen, wie ein Biologe vor Bichât, der, wollen wir annehmen, den Gedanken gefaßt, Biologie ließe sich aus den Händen der Theologie und Metaphysik retten und zu einer Wissenschaft gestalten, wenn man das Leben auf die elementaren Eigenschaften zurückführte, die den organischen Geweben innewohnen. Offenbar würde dies nur Ein Schritt zur Lösung des Problems gewesen sein, und der nächste unendlichen Schwierigkeiten begegnet haben; er würde gewesen sein, nun speciell festzustellen, was diese Eigenschaften seien, welche jedes der verschiednen Gewebe manifestire. Ebenso als Comte eingesehen hatte, daß die collectiven Erscheinungen der Geschichte von den individuellen Erscheinungen der Biologie getrennt werden müssen, und als er sie der Herrschaft des Willens entzogen und sie unter die Herrschaft des Gesetzes gestellt hatte, indem er bewies, daß sie von Bedingungen abhangen, welche den aufeinander folgenden Stufen der Gesellschaft angehörten, und nicht von Eingriffen der Vorsehung, machte er zuerst eine Wissenschaft der Geschichte möglich und dann constituirte er sie durch die Entdeckung des Grundgesetzes der Entwicklung.

Damit die Wissenschaft constituirt werde, mußten die besondern Erscheinungen ihre Gesetze zeigen, und damit es eine abstracte Wissenschaft werde, mußten sie ihre elementaren Gesetze zeigen. Sonst möchten wir eine Geschichte eines besondern Volkes,

aber nicht eine Wissenschaft der Weltgeschichte, eine abstracte Wissenschaft erhalten haben, deren Gesetze auf alle Nationen und alle Zeiten strenge anwendbar wären, grade wie die Gesetze der Biologie in allen Klimaten und in allen Zweigen der organischen Reihenfolge anwendbar sind.

Was Mill für nöthig erklärt, um eine Wissenschaft auszumachen, ist Alles was Comte's Schüler verlangen; nämlich „diejenigen von ihren Wahrheiten, welche sich zu Verbindungsgliedern mit den übrigen eignen, zu entdecken oder zu beweisen, oder zu ihren Consequenzen zu verfolgen, Wahrheiten, welche für sie das sind, was das Gesetz der Gravitation für die Astronomie und die elementaren Eigenschaften der Gewebe für die Philosophie sind." Und dies, glauben wir, ist das Gesetz der drei Stufen für die Sociologie. Mill nimmt das Gesetz an, und darum wage ich anzudeuten, daß seine Zweifel hinsichtlich Comte's Anspruch der Hauptsache nach nur eine Frage des Ausdrucks sind. Diejenigen — und sie sind die Mehrheit — welche das Gesetz nicht annehmen wollen, können den Anspruch consequent verwerfen. Ich habe hier keinen Raum, ihre Einwürfe zu erörtern; sondern begnüge mich damit, zu sagen, daß es jetzt ein Gesetz der Geschichte ist und in der Geschichte verificirt werden muß; durch Psychologie läßt es sich nicht begreifen, noch viel weniger widerlegen. Jeder, der sich die Mühe geben will, seinen Sinn zu verstehn und Comte's Exemplificirung desselben durch die ganze Geschichte hindurch zu verfolgen, wird sehen, wie die oberflächlichen Einwürfe dagegen alle verschwinden; ebenso wie die Einwürfe gegen das Gesetz der Gravitation verschwinden, welches ebenfalls einer ausgedehnten und anhaltenden Verificirung bedurfte, ehe seine Wahrheit unwiderstehlich wurde.

Nachdem ich so die neue Philosophie, die Comte gegründet, im Allgemeinen charakterisirt habe, muß ich mich jedes Versuchs enthalten, in's Detail zu verfolgen, was Mill mit Recht jene wundervolle Systematisirung der Philosophie aller Wissenschaften nennt, von der Mathematik bis zur Physiologie, welche, wenn er auch weiter nichts geleistet hätte, ihn für Alle, die fähig sind, sie zu schätzen, zu einen der vorzüglichsten Denker des Zeitalters

gestempelt haben würde. Natürlich giebt es Einzelnes, was der Fortschritt der Wissenschaft hat veralten lassen, und andres, was er unzulässig gemacht hat; aber wir werden vergebens in den Schriften seiner Vorgänger, selbst in speciellen Fächern irgend etwas suchen, was sich mit der gediegnen und klaren Darstellung der Philosophie eines jeden Gegenstandes und seiner Stellung in der menschlichen Entwicklung vergleichen ließe. Wer seine Philosophie zu studiren wünscht, dem ist zu rathen, nach einander die Kapitel, in welchen die Philosophie der Mathematik, der Physik, der Chemie, der Biologie und der Sociologie vorgetragen wird, zu bewältigen und ruhig zu überlegen; und wenn er so ausgerüstet ist, wird er im Stande sein, den Einwürfen zu begegnen, welche die Doctrin von verschiednen Seiten angreifen.

Unterdessen fordern zwei Punkte gebieterisch unsre Aufmerksamkeit, weil sie von einem positiven Denker von höchster Auszeichnung herrühren und die Integrität der Doctrin angreifen; sie sind 1) das Fehlen der Psychologie in der Hierarchie der Wissenschaften; 2) der Mangel einer Beweismethode. Ohne zu sagen, wo er diese Wissenschaft zulassen würde, um die Hierarchie umzugestalten, besteht Mill darauf, daß ihre Weglassung ein Mangel sei. Ich bin um so weniger geneigt, die Kraft dieser Einwürfe zu unterschätzen, da ich den ersten eine Zeitlang völlig annahm, und über den zweiten noch schwankend bin.

Wenn Mill sagt, Comte verwerfe die psychologische Beobachtung im eigentlichen Sinne, als einen nicht stichhaltigen Proceß, wenigstens hinsichtlich intellectueller Operationen, und er gebe in seiner Reihenfolge der Wissenschaft der Psychologie keine Stelle und spreche immer mit Verachtung von ihr, so liegt zugleich Wahrheit und Irrthum in der Kritik. Es ist wahr, Comte verachtete wirklich die innere Beobachtung als ein trügerisches Verfahren; dies ist eine Frage der Methode, worin ich mit Mill übereinstimme und Comte, wie ich glaube, sich sehr irrt. Dies kommt von seiner Verachtung der blos psychologischen Untersuchungen, womit er bekannt war, und des vorgeblichen „oeil interne“; aber es ist nicht wahr, daß Comte gegen psychologische Beobachtung gewesen; er wollte ihr nur blos kein doppeltes

Organ zugestehn, ein äußeres für Eine Art von Thatsachen und ein inneres für eine andere. Man muß jedoch zugeben, daß seine Gedanken über diesen Gegenstand vielleicht nicht ganz klar waren, und daß er der psychologischen Analyse nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet hatte. Wenn man aber bedenkt, wie weit die Psychologen noch immer von einer bestimmten und folgerichtigen Methode entfernt sind, so ist dies kein bedeutender Vorwurf gegen ihn.

Wenn es hingegen heißt, er räume der Psychologie keinen Platz in seiner Reihenfolge ein, so wird eine Frage der Doctrin erhoben, ob er ein Recht hatte oder nicht, der Psychologie die Stellung einer abstracten und unabhängigen Wissenschaft zu versagen. Ich nehme meine Zustimmung, welche ich vor einigen Jahren in dieser Hinsicht Mill gab, zurück, und gehe zu Comte's Ansicht über. Damals schien es mir, daß nach den Prinzipien positiver Classification die Psychologie von der Biologie getrennt werden müsse, grade wie die Biologie von der Chemie. In beiden Fällen würde die Trennung durch die Specialität der behandelten Erscheinungen nothwendig gemacht. Ich sehe jetzt die irrige Auffassung, die mich verleitete, ein. Der Irrthum (ich will Andre nicht mit in den Vorwurf einschließen), in den ich verfiel, war die Verwechslung der untergeordneten Frage der Methode mit der darüberstehenden Frage der Doctrin, und als Folge davon eine unvollkommne Würdigung biologischer Erscheinungen. Weil also Comte über eins der Mittel der psychologischen Untersuchung (der subjectiven Analyse) sich irrte, und von der Psychologie überhaupt mit Verachtung sprach (während er in Wahrheit nur das unwissenschaftliche Gerede über das Ich meinte) und weil ich einsah, daß Psychologie eine mögliche Wissenschaft von großem Werthe sei, die ihr eignes Werkzeug im Selbstbewußtsein hätte, wurde ich verleitet von ihm abzuweichen, und mit Mill übereinzustimmen, der eine unabhängige Stellung für sie in Anspruch nahm. Weiteres Nachdenken machte es mir jedoch klar, daß es etwas Andres ist, die Psychologie als eine Wissenschaft anzuerkennen und ihr einen Platz in der Hierarchie der abstracten Wissenschaften anzuweisen. Sie mag eine concrete Wissenschaft sein, wie Physiologie und Botanik, aber sie wird aus der ab-

stracten Wissenschaft der Biologie hergeleitet, und läßt sich, consequenter Weise von ihr nur trennen durch diejenigen, welche dafür halten, daß psychische Erscheinungen in ihrem Wesen von Lebenserscheinungen verschieden sind. Was ich voreilig als etwas Specielles bei psychischen Erscheinungen hingestellt hatte, war eine conventionelle Specialität, die aus der conventionellen Beschränkung biologischer Erscheinungen und der unphilosophischen Gewohnheit der Biologen entsprang, welche alle höhern Functionen der Behandlung der Methaphysiker überlassen hatten. Daß dies ein bedenklicher Irrthum war, wird eine kurze Betrachtung zeigen. Biologie ist die Wissenschaft vom Leben; unter den Erscheinungen des lebenden Organismus unterscheiden wir zu unsrer Bequemlichkeit die pflanzlichen von den thierischen Functionen, die sogenannten Lebenserscheinungen von den sogenannten psychischen; aber kein positiver Geolog nimmt an, daß dieser Unterschied ein realer sei, daß ein thierischer Organismus zwei unabhängige Lebensthätigkeiten habe, oder daß die psychischen Functionen nicht mit zu den organischen Thätigkeiten gehörten, und nicht durch die Structur und die Bedingung der Organe bestimmt würden; und vor Allem glaubt kein Biologe, daß seine Wissenschaft vollendet sei, wenn alle Erscheinungen der Empfindung, der Erregung, des Instincts, des Willens und der Intelligenz von dem Umkreis der Lebenserscheinungen ausgeschlossen würden. Die Parallele zwischen Chemie und Biologie schlägt gänzlich fehl. Die Chemie hat mit Erscheinungen von molecularer Combinirung zu thun; die Erscheinungen des Lebens werden zu diesen hinzugethan, und diese Zuthat bildet eine neue Wissenschaft. Die Gesetze der Chemie würden vollkommen bleiben, was sie sind, wenn auch alle Organismen zerstört würden. Aber psychologische Erscheinungen sind keine Zugabe zu den Lebenserscheinungen; sie sind selbst Lebenserscheinungen; und wenn wir uns auch eine Biologie vorstellen können, die sich auf Pflanzen beschränkt und nur pflanzliche Functionen umfaßt, so würde doch dieses Weglassen des thierischen Organismus die Constitution der Biologie aufs tiefste angreifen, indem es sie einer Classe bedeutender Gesetze beraubte. Mit andern Worten, da jede allgemeine Wissenschaft des Lebens noth=

wendig nicht weniger die Function der Empfindung, als die der Ernährung einschließt, so würde jede Auffassung der Biologie, welche Empfindungen, Instincte und intellectuelle Functionen ausschlösse, gründlich verstümmelt sein.

Comte war daher vollkommen gerechtfertigt, wenn er die Biologie durch Entfernung einer wichtigen Classe von Lebenserscheinungen nicht verstümmeln wollte; er würde gegen seine eignen Prinzipien verstoßen haben, wenn er die concrete abgeleitete Wissenschaft der Psychologie zu einer abstracten Wissenschaft gemacht hätte, die ihren Platz in der Hierarchie gehabt. Wir können gern seine Ansichten darüber, wie Psychologie zu studiren sei, aufgeben, ohne ein wesentliches Element der positiven Philosophie aufzugeben — ohne eine Stelle für die Psychologie, unabhängig von der Biologie und gleichbedeutend mit ihr, zu schaffen. Wir können nicht vergessen, daß alle psychologischen Erscheinungen sinnliche sind, und sich auf den Nervenproceß, auf Thätigkeiten des Organismus zurückführen lassen.

Es giebt allerdings eine Philosophie, welche einen ganz andern Gesichtspunkt faßt, und lehrt: Empfindung, Gefühl, Ideenbildung seien keine directen Functionen des Organismus, sondern Handlungen eines Wesens, welches im Organismus lebe, eines Lebens im Leben, welches mit dem Organismus, den es bewohne, nur Berührungspunkte, keine vollständige Gemeinschaft habe. Ich will die Ansprüche dieser Philosophie hier nicht erörtern; ich sage nur, sie ist nicht die positive Philosophie. Was ich Mill zu antworten habe, läßt sich daher so zusammenfassen: Entweder sind die psychischen Erscheinungen biologische, und in diesem Falle ist die Psychologie ein Zweig der Biologie, oder psychische Erscheinungen sind wesentlich von den biologischen verschieden — besondre Thätigkeiten eines besondern Agens oder einer Combination von Agentien — und in diesem Fall macht die Psychologie auf einen besondern Platz unter den fundamentalen Wissenschaften Anspruch.

Dr. Bridges *) fügt in seinem Briefe an Mill, nachdem er

*) The Unity of Comte's Life and Doctrin: A Reply to Strictures on Comte's later Writings addressed to J. S. Mill, Esq. M. P. By J. H. Bridges. M. D. 1866.

den beschränkten Sinn, in welchem Comte von der Psychologie spricht, hervorgehoben, hinzu: „Wenn Comte unter Psychologie das Studium, mit allen Mitteln, die vorhanden sind, der moralischen und intellectuellen Functionen des Menschen versteht, so ist es ganz gewiß, daß Comte ein Psychologe war, obgleich er natürlich ein Wort vermied, welches ihn mit einer gleichzeitigen Schule von Metaphysikern in Verbindung brachte. Wegen der Unmöglichkeit, die rein intellectuellen Functionen nach der Methode der Selbstbeobachtung zu studiren, nahm Comte allerdings die Ansicht Broussais' an, die er in seiner Abhandlung: sur l'Irritation et la Folie so energisch hervorhebt. Möglich, daß diese Denker die Methode zu unbedingt verworfen haben; aber sie muß sich noch viel fruchtbarer in ihren Erfolgen zeigen, als sie es bisher gethan, ehe sie einen einigermaßen hohen Rang als Werkzeug zur Entdeckung der Wahrheit einnehmen kann. Das Studium der intellectuellen und moralischen Functionen setzte Comte sein ganzes Leben hindurch fort, und zwar nach einer Methode, welche, sollte ich meinen, nicht wesentlich verschieden ist von der, die sie erwählen würden."

Littré greift Mill's Einwurf directer an. Er beginnt mit einer wichtigen Unterscheidung zwischen dem Studium der Vermögen und dem ihrer Producte. „Nach Comte giebt es außer dem Bereich der Biologie keine Psychologie; nach Mill bildet die Psychologie einen Zusammenhang von Begriffen, die sich durch Biologie nicht erklären lassen. Was soll ich hiezu sagen, wenn ich gleich von Anfang eine Unklarheit bemerke, die ich erst aufklären muß, ehe ich mich ausspreche? Diese Unklarheit ist, daß der Ausdruck: Psychologie manchmal die Functionen des Gehirns, manchmal ihre Producte in sich begreift; wenn es sich um die Functionen handelt, so stehe ich auf Comte's Seite; wenn um die Producte, auf Mill's." Er zeigt dann weiter, Alles, was sich auf die Functionen bezieht, entweder als ihre Analyse oder als ihre Classification, Alles was sich auf die Functionen oder die Modificationen, die ihnen durch äußere Einflüsse aufgedrückt werden, bezieht, gehöre mit Recht zur Biologie, und werde von Comte so behandelt. Die Thatsache, daß es eine Psychologie der

Thiere giebt, widerlegt entschieden die Ansicht von der Unabhängigkeit dieses Studiums der Geistesvermögen; denn die Intelligenz, die Gemüthsbewegungen und Instincte der Thiere sind unzweifelhaft biologische Fragen.

Er fügt hinzu: „Diese Erklärungen zeigen, daß Comte keinen Irrthum beging, als er die Psychologie unter die Biologie stellte, wenn wir unter Psychologie die intellectuellen und gemüthlichen Vermögen verstehn; wenn wir darunter aber auch Ideologie und selbst Logik verstehen, dann gewinnt der Vorwurf ein ganz andres Ansehn." Littré wählt als Erläuterung des Unterschieds zwischen Vermögen und Producten den Fall der Sprache. Neue Forschungen, sagt er, haben fast eine Demonstration von dem Dasein eines solchen Vermögens in einer der vordern Windungen des Gehirns gegeben. „Das ist ein entscheidender Fall von Gehirnphysiologie, eine bestimmte Function, die einem bestimmten Organ beigelegt wird; aber das Vermögen der Sprache gehört der Biologie an, was sich von der Grammatik, welche ein Product des Vermögens ist, nicht sagen läßt." Man könnte noch andre Beispiele hinzufügen. Das musikalische Vermögen gehört der Biologie an, aber der Generalbaß nicht. Ideologie, Logik, Ethik, Aesthetik sind Producte und haben als Producte keinen Platz in der Reihenfolge der abstracten Wissenschaften, welche die positive Hierarchie ausmachen; obgleich alle miteinander sehr wichtige specielle Wissenschaften sein mögen. „Leur théorie générale n'est pas plus partie intégrante de la philosophie positive que ne le serait la théorie generale du langage et de la grammaire; et vraiment pourquoi ne pas réclamer en faveur de celle-ci, fort considérable assurément, si l'on réclame en faveur de celles-là?"

Wir wenden uns jetzt zu dem zweiten Einwurf. „Die Philosophie einer Wissenschaft, sagt Mill, besteht aus zwei Haupttheilen, die Methode der Untersuchung und den Erfordernissen des Beweises." Ich bemerke hier im Vorbeigehen, daß er allerdings volle Freiheit hat, seine eignen Definitionen zu bilden und sich nach ihnen zu richten; aber keineswegs sie zu einem Maßstab für Comte zu machen, und der positiven Philosophie vorzuwerfen,

daß sie sich nach solchem Maßstabe nicht richte. Als Kritiker eines Systems ist er verbunden, die Definitionen desselben anzunehmen, nicht seine eignen anzuwenden. In diesem Falle würde ein Positivist sagen, Mill's Definition ist eine, welche die Logik, nicht die Philosophie einer Wissenschaft beschreibt. Ich erinnre mich keiner Definition, die Comte ausdrücklich vorgetragen, die folgende aber würde ich aus seiner Darstellung construiren: „die Philosophie einer Wissenschaft wird durch die Aneinanderfügung der fundamentalen Gesetze der Erscheinungen innerhalb des Bereichs der Wissenschaft gebildet — durch die Methoden, wodurch diese Gesetze entdeckt werden — und durch das Verhältniß, welches die Wissenschaft zu der hat, welche vorangeht und zu der, welche ihr in der encyclopädischen Rangordnung folgt. Mit andern Worten durch ihre Stellung und Stufe des Einflusses in der menschlichen Entwicklung." *)

Nachdem wir diesen Unterschied der Definition angedeutet, können wir wohl betrachten, was an dem Einwurfe ist, den Mill vorbringt. Er sieht zwei Erfordernisse: „das Eine, fährt er fort, deutet den Weg an, auf welchem der menschliche Geist zu Schlüssen gelangt; das andre die Art und Weise, ihren Beweis zu prüfen. Das Erstre würde, wenn es vollendet wäre, ein Organon der Entdeckung, das Letztre eins des Beweises sein. Comte beschränkt sich vorzüglich auf das Erstere von diesen beiden, und behandelt es mit einem Grade von Vollkommenheit, der bisher seines gleichen nicht gehabt. Es giebt nirgend etwas, was sich in seiner Art mit seiner Uebersicht der Hilfsquellen, die der Geist zur Verfügung hat, um die Gesetze der Erscheinungen zu erforschen, vergleichen läßt, der Umstände, welche jede der fundamentalen Arten der Erforschung für jede Classe von Ereignissen passend oder unpassend machen, der Ausdehnung und der Umwandlungen, welche der Forschungsproceß erfahren muß, indem

*) Littré schlägt folgende vor: — „La philosophie d'une science est la conception de cette science par co-ordination des faits généraux ou vérités fontamentales qui y appartiennent." — Revue des Deux Mondes. (Dieser Artikel ist später als Broschüre wieder abgedruckt worden. Auguste Comte et Stuart Mill.)

er sich auf dem Felde des Studiums jeder neuen Abtheilung anpaßt, und der besondren Beisteuer, womit jede der fundamentalen Wissenschaften die Methode der positiven Forschung bereichert, da jede Wissenschaft an ihrer Stelle am besten dazu geeignet ist, Einen oder den andern Proceß zur Vollkommenheit zu bringen. Diese und viele andre verwandte Punkte, wie z. B. die Theorie der Classification und den angemessnen Gebrauch wissenschaftlicher Hypothesen, hat Comte mit einer Vollständigkeit und einer Einsicht behandelt, die wenig zu wünschen übrig lassen."

Dieses Lob ist nachdrücklich genug und hat auch Gewicht genug, um selbst Schüler von Comte zufrieden zu stellen; ihm folgt aber die Behauptung eines großen Mangels: „Es wird uns der richtige Weg, nach Resultaten zu forschen, gezeigt; wenn aber ein Resultat erlangt worden ist, wie sollen wir wissen, daß es wahr ist? wie sollen wir Gewißheit darüber erlangen, daß der Proceß correct angewendet worden, und daß unsre Voraussetzungen, mögen sie nun aus Allgemeinheiten oder aus besondern Thatsachen bestehen, wirklich die Folgerung beweisen, die wir darauf gegründet haben? Auf diese Frage wirft Comte kein Licht; er giebt uns keinen Prüfstein des Beweises. Was die Deduction anbelangt, so erkennt er weder das syllogistische System von Aristoteles und seinen Nachfolgern an — und die Unzulänglichkeit desselben ist doch ebenso augenscheinlich als sein Nutzen reell ist — noch schlägt er irgend ein andres an dessen Stelle vor; und für Inductionen hat er gar keine Regeln. Er scheint die Möglichkeit eines allgemeinen Kriteriums wodurch man entscheiden könne, ob eine gegebne inductive Folgerung richtig oder unrichtig sei, nicht anzunehmen. Er behauptet, keine Hypothese sei berechtigt, wenn sie nicht der Verification fähig sei, und daß man keine als wahr annehmen sollte, wenn es sich nicht zeigen lasse, nicht nur, daß sie mit den Thatsachen übereinstimmt, sondern auch, daß ihre Unrichtigkeit sich mit ihnen nicht vereinigen lassen würde. Es fehlt ihm daher an einem Prüfstein des inductiven Beweises; und da er keinen angiebt scheint er das Hauptproblem der Logik im eigentliche Sinne als unausführbar aufzugeben."

Der Einwand ist ein furchtbarer; wenn wir ihn zugeben,

würde er vernichtend sein, — ein System, das ohne ein Kriterium wäre, würde den radicalen Fehler an sich haben, welcher jede metaphysische Construction auflöst. Glücklicher Weise ist dies mit der positiven Philosophie nicht der Fall. Es existirt ein Mangel, das gebe ich zu, aber er hat nicht die Tragweite, die Mill ihm beilegt. Ein System der Philosophie muß irgendwo einen Platz für die Logik haben, und Comte hat nicht gesagt, wo sie hingehöre. Aber diese Weglassung bringt das System nicht um ein Kriterium; sie bringt uns nur um die Leichtigkeit, es darzustellen. Die Logik ist die Codificirung der Regeln, welche die verschiednen Wissenschaften angewandt haben und anwenden müssen. Sie ist die Grammatik der Wissenschaft. Der Verfasser des ohne Vergleich besten Werkes über Logik ist natürlich von der Wichtigkeit dieser Codificirung durchdrungen; und wir, die wir so viel aus seinem Werke gelernt haben, werden sie gewiß nicht unterschätzen. Wenn jedoch die Integrität des Positivismus in Frage gestellt wird, so ist es erlaubt zu zweifeln, ob der von Comte befolgte Plan, nicht, wie Littré andeutet, einen Ersatz für die gesetzliche Bekräftigung der Logik giebt. Mill glaubt das nicht; das mag aber daher rühren, weil er den Plan mißversteht. Er sagt: die Methode wird nach Comte nur dadurch erlernt, daß man sie in Wirksamkeit sieht, und die Logik einer Wissenschaft kann mit Nutzen nur durch die Wissenschaft selbst gelehrt werden." Der Plan geht weiter: er ist die Combination der Rangordnung der Wissenschaften mit ihren Methoden, so daß jede Wissenschaft an ihrem Orte ihr eignes Kriterium hergiebt; so wird die Logik jeder Wissenschaft der Reihe nach dargestellt, und es ist weiter nichts nöthig, als die Codificirung des Ganzen zu einer abstracten Wissenschaft des Beweises.

Wenn die Logik die Codificirung der Regeln der Erfahrung ist, so kann man ihre Nützlichkeit als Codificirung zugeben; aber diese Gesetzsammlung führt keine neue Gültigkeit ein. Sie zeigt, welches die Regeln sind, giebt aber keinen Prüfstein, der tiefer ginge, als die Regeln selbst. Comte wurde nicht gebieterisch aufgefordert, einen Prüfstein der Wahrheit zu geben, der größere Gültigkeit hätte, als die Erfahrung; und einen solchen Prüfstein hätte auch die

Logik nicht abgeben können. Mill erklärt, der letzte Prüfstein sei die Allgemeinheit des Gesetzes der Causalität. Aber Niemand hat überzeugender dargethan, daß das Gesetz der Causalität selbst eine Generalisation der Erfahrung ist. Littré fragt daher: „Wie wissen wir, daß ein allgemeiner Satz in der Wissenschaft wahr ist“? Indem wir zeigen, daß die Erfahrung ihn in jedem Falle bestätigt. Wenn Ausnahmen eintreten, geben wir ihn entweder auf, oder ändern ihn ab. Unsre zulässigsten Inductionen werden nur unter der Aufsicht beständiger Verification angenommen, und keine Gewähr, welche die Logik ihnen geben kann, nimmt ihnen diesen relativen Charakter oder fügt irgend etwas zu ihrer Gewißheit hinzu.“

Obgleich Comte die Codificirung der Regeln des Beweises vernachlässigte (eine Vernachlässigung, die Mill über und über nachgeholt hat) so versäumte er doch keineswegs und in keiner Abtheilung den Beweis. Er gab die Regeln mit der Angabe der Methoden der Untersuchung an; und in diesem Theil der Philosophie jeder Wissenschaft arbeitete er die dieser Wissenschaft eigenthümliche Logik aus. Wie er sagt: Le vrai régime positif ne sépare jamais la logique de la science. Car en n'étudiant chaque partie de la méthode inductive, qu'avec les doctrines qui l'ont spécialement suscitée, on sent aussitôt que son usage doit toujours être conforme aux notions fondamentales que cette sciences recoit de la précédente.“ *)

Obgleich Logik für die Wissenschaft ist, was Grammatik für die Sprache, und beide zu gleicher Zeit mit ihren Beispielen gelehrt werden sollten, so bleibt doch das Bedürfniß für eine allgemeine Logik oder Methodologie, wie für eine allgemeine Grammatik oder Philosophie der Sprache; und dies Bedürfniß scheint Comte bisweilen gefühlt zu haben. Er sagt: „Puisqu'il est toujours absurde, d'enseigner la méthode séparément de la doctrine, il faut utiliser toutes les occasions où l'on peut tirer de l'exercice scientifique une saine instruction logique.“ **) Aber

---

*) Politique positive I. 518.

**) Politique positive II. 443.

wo diese Methodologie Platz finden solle, ob als abstracte Wissenschaft am Ende dieser Reihenfolge oder als eine Abtheilung der Anthropologie, dies zu bestimmen hat er Andern überlassen.

Dies also wäre die positive Philosophie: die Ausdehnung der Methoden, die sich in den physikalischen Wissenschaften als erfolgreich bewährt haben, auf alle Untersuchungen — die Umwandlung der Wissenschaft in Philosophie — die Zusammenfassung alles Wissens in einen homogenen Körper der Doctrin, welche im Stande ist, einen Glauben und folglich auch eine Politik an die Hand zu geben.

Die positive Denkweise ist es, welche die Zukunft beherrschen muß. Dies ist eine Induction aus der ganzen Geschichte, welche zeigt, daß nur drei Methoden existirt haben, und daß diese überall dasselbe Gesetz der Umwandlung gezeigt haben; indem die theologische, die einst herrschte, allmälig durch die metaphysische ersetzt wurde, und die metaphysische ihrerseits allmälig der positiven Methode den Platz räumte. Die verschiednen Gruppen der Erscheinungen sind eine nach der andern unter die positive Regel gefallen, und wie jede Gruppe ihren wissenschaftlichen Charakter empfing, befreite sie sich mehr und mehr von dem Einfluß der Theologie oder Methaphysik; wobei die Vollkommenheit jeder Wissenschaft genau nach der Vollständigkeit bemessen wurde, womit diese Einflüsse ausgeschieden waren.

Aber obgleich der geschichtliche Verlauf der positiven Philosophie offenbar Recht giebt, und obgleich wir in den immer beschleunigten Fortschritten der Wissenschaft die angehäufte Vorarbeit für die neue Doctrin erblicken, so müssen wir ihren Geist im Allgemeinen doch nicht mit dem besondern Resultat verwechseln. Wir können den positiven Geist und alle positiven Wissenschaften gelten lassen, ohne uns zu der Philosophie, welche Comte aus ihnen entwickelt hat, zu bekennen. Ich selbst bekenne mich zu dieser Philosophie und mir ist keine andre allgemeine Doctrin bekannt, die sich ihr an die Seite stellen ließe. Aber es giebt viele positive Denker, die entweder das Bedürfniß der Doctrin nicht fühlen, oder nicht einsehn, wie sie im Augenblick hergestellt werden könne, Männer, die dafür halten, es wäre mit den

einzelnen Wissenschaften genug, und eine allgemeine Philosophie, sie zu verknüpfen, nicht nöthig, und Männer, die mit Comte's Zusammenstellung unzufrieden sind, ohne jedoch eine bessere vorschlagen zu können. So giebt es noch eine große Masse von unorganisirtem Positivismus, welche die Zukunft zu organisiren haben wird. Was man aber unbedenklich von der positiven Philosophie sagen kann, ist: sie ist wirklich eine mehr oder weniger vollkommne Systematisirung alles wirklichen Wissens und eine allgemeine Doctrin, die alles Wissen zu umfassen im Stande ist. Dies ist ihr eigenthümlicher Charakter. Littré sagt: „Tant qu' Auguste Comte n'a pas paru, le champ de la spéculation générale appartient à la théologie ou à la métaphysique, et celui de la spéculation particulière à la science. Quand il a paru, les positions sont interverties; la spéculation scientifique devient générale, et la théologie et la métaphysique deviennent particulières, c'est-à-dire, qu'elles ne se montrent que comme des étages de l'histoire de l'esprit humain.“ *)

Wir haben den Ausdruck: „Systematisirung alles Wissens“ wiederholt und geflissentlich gebraucht; denn das Bereich des Positivismus ist strenge auf das beschränkt, was gewußt werden kann; und grade diese Beschränkung hat den tiefsten Widerspruch hervorgerufen. Wir behaupten, wir könnten den Ursprung und die Endzwecke der Dinge nicht erkennen — oberste und End-Ursachen seien uns nämlich, wegen der Verfassung unsrer Geistesvermögen, unzugänglich — daher müssen wir diese von unsrer Philosophie strenge ausschließen, denn sie ist einzig mit dem beschäftigt, was gewußt werden kann. Der Positivismus stellt das Dasein solcher Ursachen keineswegs in Abrede; er sagt nur ganz einfach, durch die Berufung auf die bloße Existenz könnten wir keine Einsicht in die Gesetze der Erscheinungen gewinnen. Indem er ihre Existenz weder behauptet, noch in Abrede stellt, begnügt er sich damit, es auszusprechen, daß diese Ursachen unserm Geiste nicht begreiflich gemacht worden sind; und obgleich jedem Einzelnen erlaubt sein muß, jeder möglichen Phantasie, so viel es ihm

*) Littré: Auguste Comte, p. 99.

gefällt, nachzugeben, so ist es doch nicht zu gestatten, diese in die Philosophie einzuführen. Es nutzt nichts, bessres Brod zu verlangen, als aus Weizen gebacken werden kann. Die Beschränkungen des menschlichen Wissens mögen einigen ungeduldigen Geistern lästig sein — und sind es gewöhnlich denen, die nicht Geduld genug gehabt haben, sich viel von dem, was gewußt wird, anzueignen — aber die Philosophie, die nicht weiter reichen will, als das menschliche Geistesvermögen und sich mit den Gewißheiten der Erfahrungen begnügt, erklärt die Forschung nach den ersten und End-Ursachen für eine nutzlose Bemühung.

3. Umwandlung der Philosophie in Religion.

Weder der Plan dieser Geschichte, noch die wenigen Seiten, die ich übrig habe, erlauben mir, die Speculationen darzulegen, welche Comte in seiner zweiten Periode vorbrachte. Daß sich seine Philosophie schnell in Religion umwandelte, ist schon bemerkt worden, auch daß diese Umwandlung einen Zwiespalt unter seine Schüler brachte, von denen Ein Theil behauptete, er habe die positive Methode verlassen und sei seiner eignen Lehre untreu geworden, der andre, diese spätern Entwicklungen seien vollkommen mit den frühern Speculationen zu vereinigen, und sein ganzes Leben das Eine Werk gewesen, eine Politik auf der Grundlage eines demonstrirten Glaubens aufzubauen. *)

Die spätern Werke, nämlich „die Politik, der Katechismus, und die subjective Synthese" bilden eine eigne Gruppe, welche, mögen sie nun nothwendige Entwicklungen der Philosophie sein oder nicht, auf keine Weise die Integrität dieses Gedankensystems angreift; eines Systems, welches diejenigen anerkennen mögen, welche die Nothwendigkeit der Religion nicht empfinden, und ebenso diejenigen, welche nicht glauben, daß Comte die Umwandlung gelungen sei. Es sind also auf diese Weise zwei trennbare Doctrinen an seinen Namen geknüpft, und die eifrigen Anhänger

---

*) Man halte Littré's Werk über Comte und Dr. Bridges Brief an J. S. Mill zusammen.

der Einen sind manchmal nur theilweise Anhänger der andern, und bisweilen sogar ihre offnen Gegner.

Solche Fragen müssen anderswo erörtert werden. Ich selbst will nur so viel sagen, daß trotz meiner Verehrung für Comte und meiner zunehmenden Anhänglichkeit an seine Ansichten, ich nie im Stande gewesen bin, in diesen spätern Werken mehr zu finden, als glänzende Anstrengungen, ein Utopien aufzustellen, das von allen frühern Utopien darin unterschieden ist, daß es die Vergangenheit der Menschheit zu seiner Gewähr hat. Mir scheint dieser Versuch einer Systematisirung voreilig. Ein Fehlschlagen war unvermeidlich, denn Verfassungen müssen wachsen, können nicht gemacht werden; — und die Gesetze des Wachsthums wurden von ihm außer Acht gelassen. So war es nicht in seinen frühern Tagen; ja, in einem Briefe an Valat erklärt er, der Zweck seiner Philosophie sei die Reform des ganzen Erziehungssystems, und so lange die Doctrin nicht vollständig begründet sei, sollte man jeden Versuch, die existirende Regierungsform zu ändern, sorgfältig vermeiden. Aber in seinen spätern Tagen war dies vergessen. Die Methode, welche er anwandte, ist Eine, welche die positive Philosophie nachdrücklich verdammt; und sein reichlicher Gebrauch subjectiver Dichtung, die wohl in Utopien erlaubt sein mag, ist anderswo verderblich. Es ist peinlich, wie er sein eignes Gesetz der drei Stufen durch sein Beispiel erläutert; denn nach demselben kann derselbe Geist bei der Behandlung einiger Gegenstände sich auf der positiven Stufe und bei der Behandlung andrer auf der metaphysischen befinden. Kein Metaphysiker baute jemals ein System des Kosmos mit willkürlicheren Begriffen und größrer Mißachtung der Erfahrung auf, als Comte bei der Construction seiner Politik anwandte. Nicht nur vernachlässigt er fortdauernd die Erfahrung und verificirbare Thatsachen, sondern er ist auch bisweilen gradewegs mit ihnen über den Fuß gespannt, und bringt Hypothesen vor, die so ausschweifend sind, wie die Phantasien eines Dichters. Aus diesen Gründen der Methode und der voreiligen Systematisirung sehe ich mich genöthigt, mich von ihm zu trennen, einige Doctrinen in Frage zu stellen, andre zu verwerfen, die, wenn sie bloß als Winke hin-

geworfen würden, einen befruchtenden Einfluß haben möchten. Im Allgemeinen kann man von diesen spätern Werken sagen, wären sie gleich für ein Utopien ausgegeben worden — für Visionen und Andeutungen eines denkenden Geistes, der das Bedürfniß fühlte, Andern seine aufsteigenden Gedanken mitzutheilen — so würde ihre unmittelbare Wirkung unvergleichlich viel größer gewesen sein; denn ihr tiefsittlicher und veredelnder Geist und die Tragweite ihrer Andeutungen hätten die Theilnahme Vieler gewonnen, die jetzt zum Widerspruche gereizt werden durch die vermeintliche Unverschämtheit des Anspruchs auf einen Abschluß und die Gefahr eines Versuchs, Ideen, die nicht gehörig gesichtet worden sind, praktisch geltend zu machen. Es ist etwas Andres, einem philosophischen Vorschlag sein Ohr zu leihen, ihn in Gedanken zu behalten und zuzusehen, wie weit er Schwierigkeiten aufklären wird, wie weit er sich mit der Erfahrung verträgt, oder nicht, und etwas Andres, einem Prediger zuzuhören, der seine Visionen als Gesetze vorträgt. Comte war ein großer Lehrer und so würden seine einfachen Winke mit der Hochachtung, die ihnen zukam, aufgenommen worden sein. Als Hoher Priester hingegen, zwang er uns, die Gültigkeit jedes Satzes, den er vortrug, strenge zu prüfen. Warum sollten wir nicht Alle die tiefe Bedeutung seiner Anstrengungen zugeben, wenn er jede demonstrirte Wahrheit zu einem Element der Religion erheben will; indem er alle Studien zu etwas Religiösem macht, durch die Aufschließung ihres höhern Zwecks, so daß selbst die Mathematik ein Theil der Sittlichkeit werden könnte; warum sollten wir nicht einsehn, daß er uns so aufforderte, das mit Bewußtsein zu thun, was die Menschheit von Anfang an unbewußt gethan, nämlich jede Einsicht in die Wahrheit der Dinge zu einer Regel des Betragens zu machen? Aber das Prinzip selbst, das hier in Wirksamkeit ist, lehrt uns eine vorsichtige Zurückhaltung. Wir müssen durch und durch von einer Wahrheit überzeugt sein, ehe wir sie als Regel des Betragens aufstellen. Nun ist es gewiß, daß manche von Comte's Ideen, selbst über fundamentale Fragen sehr weit davon entfernt sind, bis zur Ueberzeugung einleuchtend zu sein; und wenn wir ihm für seine Andeutungen

auch noch so dankbar sein mögen, so sind wir doch keineswegs bereit, sie als Gesetze zu betrachten. So viel mußte gesagt werden über die Haltung Mancher, die Comte's spätere Speculationen im Ganzen mit Theilnahme aufnehmen, als die Anstrengungen eines Einzelnen, die Arbeit künftiger Generationen vorwegzunehmen. Die Geschichte seiner Ideen hat er in der Vorrede zum ersten Bande der Politik erzählt, und obgleich sie etwas durch die spätere Gluth gefärbt sein mag, so wird sie doch im Wesentlichen als wahr von Allen anerkannt werden, die seine frühern Abhandlungen gelesen haben, oder über die ersten und die letzten Kapitel der „Philosophie" nachdenken. Nichts kann einleuchtender sein, als daß es von Anfang an seine Absicht war, auf der Basis der Wissenschaft eine Politik zu construiren. Diese hatte zuerst nicht den Anschein einer Religion, aber der Uebergang war unvermeidlich. Eine Doctrin, welche eine Erklärung der Welt, des Menschen und der Gesellschaft gab, welche die Erziehung erneuerte und sociale Verhältnisse organisirte und welche vor Allem eine geistliche Macht einsetzte, war in allen ihren Functionen mit einer Religion identisch. Er sagte: „Les positivistes sont aujourd'hui les seuls, qui plaçant le problème spirituel avant la recherche temporelle, fondent la réorganisation industrielle sur la rénovation intellectuelle et morale. Tous les autres réformateurs s'accordent au contraire à régler immédiatement la société matérielle sans avoir aucunement discipliné les opinions et les moeurs." Die Disciplin des Denkens soll durch die Philosophie bewirkt werden, die einen gemeinschaftlichen Glauben an die Hand giebt, indem sie eine homogene Erklärung der äußern Ordnung der Existenzen giebt; die Disciplin des Betragens soll durch eine religiöse Auffassung unsrer Pflichten bewirkt werden; diese Auffassung unsrer Pflichten entspringt natürlich aus der Betrachtung der Gesetze der socialen Entwicklung; denn „l'avenir, que nous voulons préparer résulte essentiellement d'un passé que nous ne pouvons changer".

Die positive Religion macht den Anspruch, alle früheren Religionen zusammen zu fassen und zu vervollständigen, grade wie die positive Philosophie alle frühern Philosophieen zusammen-

faßt und vollendet. Sie gleicht ihnen in ihrer Aufgabe, sie ist von ihnen verschieden, darin, daß sie eine demonstrirte Wahrheit zur Grundlage hat. So weit auch die verschiednen Glaubensbekenntnisse auseinandergehen mögen, sie werden wesentlich durch den Positivismus combinirt; denn er betrachtet sie in Beziehung auf ihre locale und zeitweilige Bestimmung als den Ausdruck einer Stufe der menschlichen Entwicklung. „Il n'existe au fond qu'une seule religion à la fois universelle et définitive, vers laquelle tendirent de plus en plus les synthèses partielles et provisoires, autant que le comportaient les situations correspondantes.“ Kaum war die Religion der Humanität klar begriffen worden, so schien die Geschichte der Religion plötzlich aufgeklärt, als die Geschichte einer einzigen Richtung, die immer bestimmter wurde; überall ließ sich dieselbe Tendenz beobachten; überall nahm das Ideal der menschlichen Natur mehr und mehr das Feld in Besitz, welches ursprünglich übernatürlichen Mächten angewiesen war: Die Götter, die immer Uebertreibungen menschlicher Macht und menschlicher Leidenschaften gewesen, wurden mehr und mehr Personificirungen alles Bewunderns- und Liebenswürdigen in der menschlichen Natur; bis im Christenthum eingestandnermaßen das Ideal des Menschen auftauchte.

Es ist daher ein ungroßmüthiger und ungehöriger Vorwurf, der Comte so oft höhnisch gemacht wird, er habe seine Religion durch reichliche Aufnahme christlicher Elemente bereichert. Grade weil das Christenthum die höchste und letzte Entwicklung des religiösen Denkens war, und weil es das menschliche Element, das in allen Religionen enthalten war, besonders hervorhob, darum war es die wirksamste Vorbereitung für eine Religion der Humanität. Nun war es Comte's Absicht, aus der ganzen Erfahrung der Vergangenheit alles hervorzuheben, was mit der Entwicklung unsrer höhern Natur harmonirte; er konnte es also nicht vermeiden, christliche Lehren reichlich in sein System aufzunehmen. Und so findet sich denn außer gewissen metaphysischen Doctrinen — worauf Wenige großes Gewicht legen — in den Vorstellungen der aufgeklärtesten Christen wenig, was nicht mit dem Positivismus identisch ist; oder umgekehrt, im Positivismus ist wenig,

welches, so weit es dieses Leben betrifft, Christen nicht von Herzen willkommen heißen könnten. Der Hauptunterschied liegt darin, daß der Positivismus anerkannt selbstsüchtigen Motiven weniger Einfluß zugesteht.

Unglücklicher Weise begnügt sich Comte nicht damit, eine erhabne Moral zu predigen, sondern reizte seine Gegner und setzte seine Anhänger in Verlegenheit durch eine Menge besondrer Vorschriften, die seiner Sucht zu Systematisiren ein Genüge thaten. Diese gelten für abgeschmackt, wenn nicht für mehr; und die Leute, die immer bereit sind, sich auf Einzelheiten zu werfen und Wesentliches zu vernachlässigen, ereifern sich gegen diese besondern Vorschriften, declamiren dagegen und spotten darüber, als ob die Religion der Humanität weiter keinen Sinn hätte. Das nämliche Schauspiel bieten uns die Zänkereien über äußre Gebräuche, wobei die Parteien vergessen, daß sie Christen sind.

Zweierlei muß jede Religion leisten, wenn sie dauern soll, den Geist befriedigen und die Gefühle regeln. Um den Geist zu befriedigen, muß sie eine Erklärung der Welt und Gesellschaft geben, die uns befähigt, die äußre Ordnung, der unsre Existenz unterworfen ist, zu verstehn und dadurch zu modificiren. Um unsre Gefühle zu regeln, muß sie uns eine Erklärung des Menschen geben, die uns in den Stand setzt, die innre Ordnung, welche unser sittliches Leben bildet, zu verstehn und durch dieses Verständniß uns ihr zu fügen. Wie weit der Positivismus bis jetzt solchen Anforderungen entspricht, ist die Frage. Daß er den Anspruch macht, ihnen zu entsprechen, ist genug, unsre Aufmerksamkeit zu fesseln. So viel ist klar: wenn je die gegenwärtige Anarchie durch einen gemeinschaftlichen Glauben ersetzt wird, wenn wir je zu einem System der Ansichten über das Universum und ihres Verhältnisses zu ihm gelangen, welches auf Demonstrationen ruht und keinen Streit zuläßt, dann — ach! es ist eine entfernte Aussicht — dann wird auch eine Politik entstehn, die keine Meinungsverschiedenheit zuläßt. Dann wird sich die Philosophie in Religion umwandeln.

Unterdessen besteht die Anarchie fort und langsam breitet sich der Glaube weiter aus.

Der gegenwärtige Zustand der Philosophie.

Bisher ist die Geschichte der Philosophie die Geschichte einer langen Vorbereitungsperiode gewesen. Mit der Umwandlung der positiven Wissenschaft in Philosophie dämmert eine neue Aera. In Zukunft wird die Geschichte eine Entwicklung, keine Revolution, ein Zusammengehen der Bemühungen, keinen Conflict zu berichten haben. Jede Wissenschaft hat ihre Periode der Vorbereitung gehabt, während welcher Kenntnisse angesammelt wurden, aber keine herrschenden Begriffe den Forschungen eine Einheit gaben, keine festgestellten Methoden alle Menschen in den Stand setzten, zur Erbauung Eines Tempels mitzuwirken. Dann trat die Aendrung ein. Jede Wissenschaft wurde constituirt, aus dem gemeinen Wissen ausgeschieden, und die Anstrengungen aller Mitarbeiter richteten sich nach einem Ziel, die Entwicklung war anhaltend. Die Bildung der positiven Philosophie schließt die Periode der Vorbereitung und eröffnet die der Entwicklung. Dies System unterscheidet sich von allen philosophischen Systemen, die bisher vorgetragen wurden, darin, daß es von den Special-Wissenschaften die Methoden, welche diese angewendet, und die Resultate, welche sie erreicht haben, aufnimmt; und so einen Ausdruck und eine Uebersicht des ganzen menschlichen Wirkens darstellt; statt dem alten Plane zu folgen, ein System zu construiren, und dann seine Methoden und Resultate auf die speciellen Untersuchungen der Wissenschaften anzuwenden. Als Doctrin ist es von der Vollendung sehr weit entfernt. Es wird viele Erweiterungen und Veränderungen, wie es mit dem Fortschritt der Entdeckung weiter geht, und indem es sich schmiegsam allen Veränderungen der wissenschaftlichen Erkenntniß anpaßt, zu erfahren haben. Aber während es so die Arbeit künftiger Generationen braucht und in sich aufnimmt, wird es in demselben Geleise fortfahren und durch keinen Widerspruch der Prinzipien gestört werden.

Bei dieser Prophezeihung habe ich die Thatsache nicht vergessen, daß gegenwärtig die Annahme der Doctrin nicht sehr aus-

gebreitet ist, und daß selbst positive Denker nicht immer geneigt sind, sie anzuerkennen. Hipparch und Bichât fanden nur lauwarme Anhänger unter den Astronomen und Biologen ihrer Zeit und heftige Gegner unter den Philosophen; aber der Verlauf der Zeit brachte Licht in die Geister der Menschen; und so wird auch die positive Philosophie trotz Skeptiker und Gegner ihren Weg zur Herrschaft erzwingen. Dies muß sie; denn ihre einzigen Nebenbuhler sind Theologie und Metaphysik, und diese haben nach einer langen Herrschaft in jedem Fach, wo sie mit der Wissenschaft zusammentrafen, unwiderruflich ihre Oberherrschaft verloren. Kaum war die siegreiche (positive) Wissenschaft in Philosophie umgewandelt, so war auch die Nebenbuhlerschaft wesentlich zu Ende. Wenn also auch Comte veralten mag, wie Hipparch und so weit hinter der Wissenschaft der Gegenwart zurückbleiben, als Bichât jetzt, die positive Philosophie wird dennoch hinfort ungestört herrschen.

In der Geschichte, welche wir hier erzählt haben, ist so zu sagen, die Unfähigkeit der Methode, wonach alle metaphysischen Untersuchungen vor sich gehen, demonstrirt worden. So wurde die dringende Nothwendigkeit der positiven Philosophie klar gemacht. Wenn die Vergangenheit auf die Nothwendigkeit einer homogenen und allumfassenden Doctrin hindeutet, welche Anzeigen finden wir in der Gegenwart für eine baldige Verwirklichung dieser Aufgabe? Zur Beantwortung dieser Frage könnte man einen ganzen Band mit Nutzen verwenden; auf den wenigen Seiten, die mir noch übrig bleiben, kann ich nur eine kurze Skizze geben.

In Frankreich scheinen auf den ersten Blick die Anzeichen ungünstig zu sein, denn die geringe speculative Thätigkeit, die dort außerhalb der positiven Wissenschaft existirt, ist gegen den positiven Geist in entschiedner Opposition. Die Reaction gegen das 18. Jahrhundert dauert noch fort, und der Materialismus ist noch die Vogelscheuche, womit Alles von der positiven Richtung abgeschreckt werden soll. In Deutschland hingegen geräth der alte Spiritualismus täglich mehr in Verachtung, und die sogenannten materialistischen Ansichten werden immer beliebter. Und

selbst in England läßt sich ein starker Zug nach den positiven Ideen hin, trotz aller theologischen Unduldsamkeit gegen Alles, was als Materialismus gebrandmarkt werden kann, nicht verkennen.

Materialismus ist ein häßliches Wort, und hat einen Beigeschmack von gewissen Ansichten, deren Gültigkeit sehr zweifelhaft ist, die man bei gewissen Schriftstellern findet, und von Ansichten, die sowohl abgeschmackt als unsittlich sind, welche diesen Schriftstellern von vorschnellen und rücksichtslosen Polemikern leichtsinniger Weise zugeschrieben werden. Mögen ihre Ansichten jedoch sein, welche sie wollen, die Materialisten haben wenigstens diesen wichtigen Vorzug, daß sie alle metaphysischen Wesenheiten los zu werden und eine Erklärung der Erscheinungen in den Gesetzen derselben suchen. Mag ihre Lehre — und so scheint es mir — verstümmelt und unvollkommen sein, Worte und unbestimmte Allgemeinheiten werden zu oft dazu gebraucht, scharfe Begriffe zu ersetzen; aber Ansichten sollten als falsch widerlegt, nicht als gefährlich denuncirt werden. Die Forschung ist mühselig genug, wir brauchen uns unsern Weg nicht noch mit Vogelscheuchen zu versperren. Wenn materialistische Ansichten irrig sind, so sind sie nur gefährlich, so weit sie eben irrig sind; während die meisten Menschen diese Ansichten für irrig erklären, weil sie dieselben für gefährlich halten. Gegen diese Art Polemik müssen die Philosophen protestiren. Es ist eine wirksame Methode, und darum sollte sie verworfen werden. Unglücklicher Weise lassen die Menschen sich von der Wahrheit wegscheuchen und in den Irrthum hineinschmeicheln;*) und in Frankreich ist diese Schmeichelei offen

*) Taine hebt in einem seiner lebhaften Angriffe hervor, wie wenig Gewicht das Publicum auf bloße Beweisführung legt: Attaquez une psychologie par une psychologie; vous convaincrez quatre ou cinq esprits solitaires, mais la foule vous échappera. Au contraire, proclamez bien haut que si l'on continue à croire vos adversaires, Dieu, la vérité, la morale publique sont en danger; aussitôt l'auditoire dressera les oreilles: les propriétaires s'inquiéteront pour leur bien, les fonctionnaires pour leur place; on regardera les philosophes dénoncés avec défiance; par provision on ôtera leur livre des mains des enfants; le père de famille ne laissera plus manier à son fils un poison probable.“ Les Philosophes français du XIX. Siècle, p. 5.

eingestanden worden; Victor Cousin wendet sich ganz offen an den „Patriotismus seiner Zuhörer für „nos belles doctrines“.

Die Reaction gegen die Philosophie des 18. Jahrhunderts war weniger die Reaction gegen eine Doctrin, die sich als unzureichend erwiesen hätte, als die man für die Quelle einer furchtbaren Unsittlichkeit hielt. Die Reaction war eine starke, denn sie wurde durch den Abscheu belebt, welcher ganz Europa gegen die Ausschweifungen der französischen Revolution beseelte. Man verband in seiner Vorstellung die philosophischen Ansichten von Condillac, Diderot und Cabanis mit den Saturnalien des Schreckens, und machte sie für die Verbrechen des Convents verantwortlich; und was in ihren Ansichten richtig sein mochte, wurde ohne Unterschied, ohne Untersuchung, mit wüthender, unbändiger Verachtung als falsch bei Seite geworfen. Jede Ansicht die, was man den „Makel des Materialismus“ nannte, an sich hatte, oder diese Wendung zu nehmen schien, wurde denuncirt als führe sie nothwendig zum Untergange aller Religion, aller Sittlichkeit und aller Regierung. Und jede Ansicht, welche die Richtung auf den Spiritualismus zu haben schien, wurde eifrig willkommen geheißen, verbreitet und gelobt; nicht weil sie als wahr bewiesen worden wäre, sondern weil man annahm, sie könne dazu dienen, die sociale Ordnung zu erhalten. Und in der That, wenn wir auf diese Zeiten zurückblicken und das Elend und die Anarchie vor Augen haben, welche eine unvermeidliche Bewegung entehrten und was wirklich Erhabnes in ihr war verdunkelten, so können wir begreifen, wie manches edle Herz in Verwirrung hin und her schwankte und sich natürlich nicht nur gegen die Revolution, sondern gegen alle Prinzipien, auf die sich die Revolutionäre jemals gestützt hatten, empörte. Aus unsrer Ferne angesehen, können wir leicht begreifen, daß der Materialismus mit der Revolution nicht mehr zu thun hatte, als das Christenthum mit den scheußlichen Auftritten, an welchen sich die Anabaptisten betheiligten; aber es ist nicht schwer zu verstehen, wie unzertrennlich die Revolution im Geiste jener Generation sich mit dem Materialismus verband.

Von so tiefgehendem Einfluß ist diese Gedankenverbindung

gewesen, daß ein berühmter Arzt unsrer Tage seine Stellung in Gefahr brachte, weil er die Meinung vertheidigte, die jetzt fast allgemein gehegt wird, von der man damals aber allgemein zurückschauderte, daß das Gehirn das Organ des Geistes sei. Er mußte diese Ansicht, welche der fromme Hartley und manche Andre ohne Anstoß zu erregen, vorgebracht hatten, widerrufen; und nicht, weil sie wissenschaftlich unhaltbar war, sondern weil sie für sittlich gefährlich erklärt wurde. Die Geschichte der Reaction in Frankreich ist sehr lehrreich; kann aber hier nicht ausführlich erzählt werden.*) Vier Ströme geistiger Einflüsse, alle aus Einer Quelle, nämlich dem Abscheu vor den revolutionären Ausschweifungen, entsprungen, flossen alle zu Einem zusammen. Die Katholiken mit dem berühmten Joseph de Maistre und M. de Bonald an ihrer Spitze, wandten sich an das religiöse Gefühl; die Royalisten mit Chateaubriand und Madame de Staël an die monarchische und litterarische Gesinnung, die Metaphysiker mit Laromiguière und Maine de Biran und die Moralphilosophen mit Royer-Collard griffen alle zusammen die schwachen Punkte des Sensualismus an, und bahnten der enthusiastischen Aufnahme der Schottischen und Deutschen Philosophie den Weg. Mit einem Blick auf alle diese Schriftsteller kann man sich überzeugen, daß ihre Hauptabsicht die Vertheidigung der Sittlichkeit und der Ordnung ist, welche sie durch die Philosophie, die sie angreifen, für gefährdet halten. Unaufhörlich wenden sie sich an Vorurtheile und Gesinnungen. Mit Beredtsamkeit ersetzen sie die mangelnden Gedanken; Gemüthsbewegung tritt an die Stelle des Beweises; der Zuhörer wird entzückt, aufgeregt, geblendet. Er gewöhnt sich daran, alle edleren Gefühle mit spiritualistischen Lehren zusammenzubringen, und alle gemeinen Gedanken mit materialistischen Ansichten; bis die Eine Schule in seiner Vorstellung mit Gefühlen der Ehrfurcht für alles Erhabne, Tiefe und Edle, und die andre mit den Gefühlen der Verachtung für Alles, was seicht und un-

*) Der Leser kann über diesen Punkt zu Rathe ziehen: Damiron, Essai sur l'Histoire de la Philosophie en France au XIX. Siècle; Taine, Les Philosophes français du XIX. Siècle; und Ravaisson, Rapport sur la Philosophie en France au XIX. Siècle.

würdig ist, sich unzertrennlich verbindet. Die Anführer der Reaction waren Männer von glänzendem Talent und ihre Arbeit hatte einen außerordentlichen Erfolg. Jetzt hat sich aber die Hitze des Streits abgekühlt, und all' dies Gegeneinanderreden ist historisch geworden. Wir sehen ihm aus der Ferne zu, und können darin keinen philosophischen Fortschritt, keine neuen Elemente finden, welche in der Entwicklung der Philosophie wirken und eine breitre Basis für das Zukünftige geben könnten. In einer politischen oder Litteraturgeschichte würden diese Versuche eine hervorragende Stellung in Anspruch nehmen; in der Geschichte der Philosophie verdienen sie nur erwähnt zu werden, weil sie die Menschheit auf die Beschränktheit der Philosophie des 18. Jahrhunderts und ihre außerordentlichen Lücken aufmerksam gemacht. Ihr Amt war die Kritik, und das haben sie verwaltet.

Eine Doctrin, und nur Eine tauchte aus diesen Versuchen hervor, und nahm eine Zeitlang die Stellung einer Schule ein. Sie machte zu ihrer Zeit Aufsehn, jetzt ist aber selbst ihr Echo fast unhörbar geworden. Eine schwächre Lehre hat kaum jemals Anerkennung gefunden; dennoch müssen wir ihr ein paar Zeilen widmen, um unsre Geschichte zu vervollständigen. Der Eklekticismus ist todt, hat aber einige gute Erfolge gehabt; wäre es auch nur durch den Antrieb, den er der historischen Untersuchung und durch die Bestätigung, die er, eben wegen seiner Schwäche, dem Schlusse gab, daß eine apriorische Lösung transcendentaler Probleme unmöglich ist. Denn der Eklekticismus war das letzte Product philosophischer Speculation, das Zusammenfassen alles dessen, was die Philosophen geleistet hatten, und die Entwicklung einer letzten Doctrin aus all' diesen verschiednen Leistungen, — welche letzte Doctrin selbst verworfen wird.

Victor Cousin und Thomas Jouffroy waren die Häupter dieser Schule, der Eine ein glänzender Rhetoriker ohne alle Originalität, der andre ein ächter Denker, dessen Verdienste durch seinen glänzenden Collegen in den Schatten gestellt wurden. Als Litterat verdient Cousin die Achtung, die seinen Namen begleitet; wenn wir den mehr als verdächtigen Gebrauch, welchen er von

den Arbeiten seiner Schüler und Assistenten ohne deren Erlaubniß machte, ausnehmen. Wir haben es jedoch hier nicht mit Cousin, sondern mit dem Eklekticismus zu thun. Royer Collard führte die Prinzipien der schottischen Schule ein, um mit ihnen den Sensualismus zu bekämpfen. Reid und Stewart wurden von Jouffroy übersetzt, von Royer Collard, Jouffroy und Cousin erklärt und entwickelt. Die Talente dieser Professoren, unterstützt durch ihre Richtung auf jede Reaction machte die Schottische Philosophie in Frankreich zur herrschenden. Aber Victor Cousin's rastlose Thätigkeit brachte ihn auf das Studium Kant's; und gewisse Lehren des Königsberger Weisen wurden von ihm mit demselben Eifer gepredigt, welchen er früher den Schotten gewidmet hatte. Sobald die Pariser ein wenig von Kant erfahren hatten, war Cousin schon wieder fort, und suchte eine Lehre in Alexandrien. Er fand sie bei Proklus. Den gab er heraus, las über ihn, entlehnte einige Ideen von ihm und hätte ihn auf den Thron der Philosophie erhoben, wenn nur das Publikum willig genug gewesen wäre. Ein Ausflug nach Deutschland machte ihn mit dem modernen Proklus, mit Hegel bekannt. Bei seiner Rückkehr trug er dem Pariser Publikum so viel von Hegel's Doctrinen vor, als er davon verstand. Sein berühmter Eklekticismus ist nur ein Mißverständniß der Hegelschen Geschichte der Philosophie, die er mit verschiednen plausiblen Argumenten umgeben hat.

Victor Cousin war mit einem großen Rednertalent begabt, er schmeichelte den Vorurtheilen und Leidenschaften der Mehrheit und ließ sich, wie die meisten Redner, dazu hinreißen, dem Effect alles zu opfern, war aber entweder aus Anlage oder aus mangelhafter Erziehung nicht im Stande eine klare Einsicht zu gewinnen; und so stieg er durch seine Tugenden und Fehler zu einer Stellung empor, die schädlich wurde, denn sie verdunkelte die Bestrebungen besserer Geister. Er übte eine philosophische Gönnerschaft aus und füllte die Katheder in Frankreich mit Professoren, die seine Anhänger waren oder es nicht wagten, seine Schwächen offen bloßzustellen. Die Folge war, daß er, der gröblich unwissend in der positiven Wissenschaft war, die Philo-

sophie von allen Einflüssen derselben fern hielt. Der Fortschritt der Jahrhunderte wurde nicht gerechnet und die Methoden der Scholastik noch einmal in Schwung gesetzt. Ein klägliches Vorgeben, das sich den Beweis durch Beredtsamkeit schenken ließ, trat an die Stelle der Forschung. Der klare, präcise Geist Frankreichs schämte sich eine Zeit lang seiner Klarheit, verwarf aus reinem Schrecken vor der Nachsage der Oberflächlichkeit und Unsittlichkeit den Beistand der Wissenschaft und ging kläglich betteln bei dem „Ich", „dem innern Auge", „dem Unendlichen", „dem Wahren", „dem Schönen" und „dem Guten".

Unter den Werken der letzten Zeit, welche ernste Aufmerksamkeit verdienen, können wir die von Cournot, die Logik von Delboeuf, und die Aufsätze von Renouvier*) nennen. Das vorzüglichste unter den neusten Werken ist ohne Zweifel das von Taine*), worin er mit französischen Klarheit in seinem gewinnenden Stil die best begründeten Resultate psychologischer Forschung in England und Deutschland zusammengefaßt hat, und Mill, Bain und Spencer mit Herbart, Helmholtz und Wundt verbindet. Freilich muß man sich wundern, wenn er erst in der größten Hälfte seines Werks solchen Führern gefolgt ist, und dann zum Schluß Hegel's Prinzipien anzunehmen und sie als die Grundlage einer künftigen Metaphysik darzustellen sucht. Ob man aber mit Taine's Ansichten übereinstimmt oder nicht, man liest ihn mit Interesse durch und wird immer zu neuer Prüfung der Probleme angeregt.

In Italien ist die philosophische Thätigkeit fast ausschließlich metaphysisch, und steht in der Hauptsache unter der Leitung der Theologie. Neapel ist ein Centrum der Hegelschen Philosophie und Vera der leitende Professor; eine kleine Partei lehnt sich gegen die Theologie auf; man kann Franchi als ihren Repräsentanten betrachten.***) Aber ich kenne nur Ein philosophisches Werk

---

*) Cournot: Essai sur les fondements de nos Connaissances 2 Vol. 1851; und Traité de l'enchaînement des Idées fondamentales dans les sciences et dans l'histoire, 2 Vol. 1861; Delboeuf Essais de Logique scientifique 1865; Renouvier: Essais de Critique générale, 1854.

**) Taine de l'intelligence. 2 Vol. 1870.

***) Franchi: La Filosofia delle Scuole Italiane 1863.

von positiver Richtung und das ist die äußerst merkwürdige Abhandlung des Pater Secchi in Rom*), welche Niemand, der sich für die neuere Lehre der Wechselbeziehung der physikalischen Kräfte interessirt, außer Acht lassen sollte. Eine Skizze des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie giebt Ferrari;**) über ihren Werth kann ich nicht urtheilen.

In Deutschland, welches so lange die Heimath der Metaphysik gewesen, ist seit einiger Zeit eine entschiedne Richtung auf den Positivismus eingetreten. „Der Fall der Hegelschen Philosophie," sagt Haym, „hängt mit dem Gefühl eines Absterbens der Philosophie im Allgemeinen zusammen."***) Wie hätte es anders sein können. Ein so großes Fehlschlagen so freudiger Hoffnungen führte nothwendig zur Verzweiflung an der Speculation. Die Mehrheit wandte sich ungeduldig von Untersuchungen ab, die Jedermann entweder zum Skepticismus oder zur Abgeschmacktheit führten, und richtete ihre Aufmerksamkeit auf die positive Wissenschaft, welche weniger versprach, aber so viel mehr erfüllte. Eine kleine Minderzahl will die Philosophie noch immer nicht verlassen. Und sie ist nicht zu tadeln. Wenn die Speculation auch noch so entschieden fehlgeschlagen ist, so sind doch die Ursachen dieser Niederlage noch nicht angemessen dargelegt; und daher giebt es noch immer eifrige Kämpfer, die sich wieder und wieder diesem Nachtrabe anschließen. Diese Forscher sehen nicht, daß die metaphysische Methode es zu keiner Gewißheit bringen kann, und so fahren sie auf dem alten Pfade fort, ohne einen neuen zu versuchen; sie gehn die Wege ihrer Vorgänger wieder zurück, um womöglich einen Fußsteig zu entdecken, der übersehen sein möchte. Dies erklärt das neubelebte Interesse für Kant, Herbart, Schopenhauer und Leibnitz. Anders als die positive

*) Secchi: L'Unità delle Forze fisiche; saggio di filosophia naturale. 1864.

**) Ferrari: Essai sur l'histoire de la Phil. en Italie au XIX. Siècle. 2 vols. 1869.

***) Haym: Hegel und seine Zeit, p. 5. — Ein Gefühl, das ohne Zweifel bei Haym besonders lebhaft ist. Der Ue.

Wissenschaft, die nie zu einem widerlegten Irrthum zurückkehrt, nie verlassne Posten neu besetzt, kehrt die Metaphysik ganz natürlich zu ihren verlassnen Götzen zurück, und bringt neuen Weihrauch auf ihre Altäre. Da die Metaphysik nicht verificirbar ist, so ist sie nicht zu widerlegen. Außerdem beachte man, daß die positive Wissenschaft kosmopolitisch, die Metaphysik hingegen national ist. Es wäre lächerlich, von englischer Astronomie, deutscher Physiologie, italienischer Physik oder französischer Chemie zu sprechen, außer wenn man den Zustand dieser kosmopolitischen Wissenschaften in den verschiednen Ländern angeben will, und ein Werk über eine dieser Wissenschaften, welches nicht in allen Ländern verständlich wäre, ein Experiment, das nur in Frankreich richtig wäre, und nicht in England, Deutschland und Italien, — würde sogleich bei Seite gesetzt werden. Anders ist es mit der metaphysischen Philosophie. Die Deutschen rühmen sich, daß sie allein eine Philosophie besäßen, und in der That können wir von einer deutschen Philosophie wie von einer chinesischen Religion sprechen, deren Dogmen und Gebräuche andern Nationen unverständlich oder abgeschmackt erscheinen. Nur mit der größten Geduld und langer Vorbereitung kann der philosophisch gebildetste Engländer, Franzose oder Italiener die deutsche Philosophie verstehn; ihre Terminologie, ihre Maximen, ihre Annahmen, ihre Beweise liegen weit ab von der Sphäre seiner Gedanken. Andrerseits betrachtet der Deutsche die Bestrebungen aller andern Nationen mit unverhohlner Verachtung, er findet, daß er eine Algebra hat, während die Andern noch bei dem Einmaleins stehen.

Dennoch ist es, wie ich gesagt habe. Deutschland erwacht zu der Ueberzeugung, daß die positive Wissenschaft die Metaphysik absetzen müsse. Die Ontologie findet wenig Bearbeiter und die Psychologie nennt sich selbst eine Naturwissenschaft und sucht eifrig den organischen Mechanismus des Denkens zu entdecken. *)

*) Unter den bemerkenswerthesten Büchern sind: Waitz, Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, 1849; Lotze, Medicinische Psychologie, 1852; Fechner, Elemente der psychologischen Physik, 1860. Wundt, Vorlesung über die Menschen- und Thier-Seele, 1863; Wundt, Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung, 1862; und die Forschungen von

Der Aufbruch der Hegelschen Schule fiel mit der Popularität der Herbartschen zusammen. Diese kann man die Schule der mathematischen Physiker nennen, und ihre Anhänger haben sich besonders durch ihre Angriffe auf die apriorische Methode ausgezeichnet, deren Aufhebung das nothwendige Vorspiel zum Positivismus ist. Fichte, der Jüngere sagt: „Seitdem die Systeme, welche nach absolutem Wissen strebten, abgestorben sind, und die Kantische Maxime, daß wir die Wahrheit nur begreifen, wie sie im Verhältniß zu der menschlichen Natur steht, wieder eingeführt worden ist, leuchtet es ein, daß alle philosophischen Probleme unter die Controle der Psychologie gestellt werden müssen. Dies ist der wesentliche Charakter der deutschen Speculation, die seit Schelling's und Hegel's Zeiten aufgekommen ist .... Wir wollen nicht sagen, daß eine besondre psychologische Lehre (sei es die von Kant, Fries oder Herbart) endgültig festgestellt worden sei, sondern nur, daß die Wissenschaft des menschlichen Geistes und die Gesetze seiner Erkenntniß zum allgemeinen Ausgangspunkt für die Philosophie gemacht werden müssen." *)

Wenn wir die psychologischen Schriften unsrer Zeit ansehen, so fällt uns die Veränderung auf, welche in der deutschen Philosophie eingetreten ist, da selbst die Schriftsteller, die noch in metaphysischen Fesseln liegen, erstaunlich eifrig sind, allen möglichen Beistand von der positiven Wissenschaft zu entnehmen und alle miteinander die absolute Nothwendigkeit einsehen, in den Geisteserscheinungen die sie bestimmenden psychologischen Gesetze zu entdecken. Und noch deutlicher tritt diese Richtung in dem Ausbruch des Materialismus hervor, der etwa vor 18 Jahren stattfand, und an die vergangnen Zeiten theologischer Streitigkeiten erinnerte.

Im Jahr 1852 veröffentlichte Moleschott, der Physiolog,

Helmholtz. Handbuch der physiologischen Optik, 2. Ausgabe 1867. Einige Resultate der deutschen psychologischen Forschungen finden sich in J. D. Morell's Introduction to mental Philosophy on the inductive Method, 1862.

*) J. H. Fichte, Contribution to mental Philosophy. Englisch von J. D. Morell, 1860, p. 88.

ein interessantes Buch: der Kreislauf des Lebens, welches bebesonders gegen Liebig's physiologische Irrthümer gerichtet war. Es beschreibt in faßlichem und gemein-verständlichem Stil den Kreislauf des Stoffs von der mineralischen zur vegetabilischen Welt, von der vegetabilischen zur animalischen, und von der animalischen zur psychischen. Zur psychischen? Allerdings. Moleschott ist ein offner Materialist und läßt keine andern Realitäten gelten, als Stoff und Kraft, zwei unzertrennliche Ideen. Alle Erscheinungen des Lebens und des Geistes führt er auf Stoffwechsel zurück. In seinem Kapitel über Kraft greift er den alten metaphysischen Begriff der Kraft als eines unabhängigen Wesens an, und bestimmt sie einfach als die Eigenschaften des Stoffs. Da wir den Stoff nur durch seine Eigenschaften kennen, und keine Eigenschaften, wenn kein Stoff da ist, so folgt sein Satz: „Kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff".

Das Buch machte Aufsehn. In demselben Jahr veröffentlichte der berühmte Naturforscher Carl Vogt seine: Bilder aus dem Thierleben. Viele, die Vogt seinen rothen Republicanismus wegen seiner embryologischen Forschungen verziehen hatten, wurden aus ihrer Duldsamkeit aufgeschreckt, als sie fanden, daß er in einem Aufsatz über die Thierseelen erklärte, die Menschen seien nur Thiere, und „Gedanken stünden in demselben Verhältniß zum Gehirn, wie die Galle zur Leber". Natürlich war der Sinn nicht so ausschweifend, wie die Worte, und er erklärte später, er sei kein andrer, als die allgemein angenommne Meinung, daß Denken sei eine Function des Gehirns. Aber wie Proudhon's berühmter Pistolenschuß: „La propriété c'est le vol", so erschreckte dieser Ausspruch die Welt. Unglücklicher Weise war der Aufsatz Vogt's unwürdig; flüchtig und fragmentarisch, wie er war, konnte er nur erbittern, nicht überzeugen. Die Geister waren jedoch über diesen Gegenstand so zur Aufregung geneigt, daß selbst diese kleine Erschütterung den allgemeinen Ausbruch beschleunigte und Rudolph Wagner, im Mai 1853 einen Brief an die Zeitungen schrieb und zugab, er breche die Veröffentlichung seiner philosophischen Briefe ab, wegen des „Aufruhrs und Widerwillens", welche durch seine Denunciation des Materialismus und seine

unpopulären Ansichten über das Verhältniß von Glauben und Wissen erregt worden wären.

Der Aufruhr dauerte fort, und 1854 erklärte Wagner seine Absicht, die Frage von einer eignen Seelensubstanz vor dem Göttinger Physiologen-Congreß zu discutiren. Die Herausforderung wurde von Ludwig mit Freuden angenommen; und der Congreß war voller Erwartung. Aber Wagner war entweder nicht wohl genug, um zugegen zu sein, oder, wie die Gegner versichern, schreckte vor der Discussion zurück. Jedenfalls war es ganz klar, daß er wenig Beistand gefunden haben würde. „Der Leser kann sich einen Begriff von der geistigen Richtung der Männer der Wissenschaft über diese Frage bilden, wenn er die Thatsache überlegt, daß unter 500 Anwesenden sich nicht eine einzige Stimme für die spiritualistische Philosophie erhob.“ *)

In demselben Jahre wandte sich Wagner mit einem Aufsatz über Glauben und Wissen an das große Publicum, worin er erklärte, in Glaubenssachen dächte er wie der ärmste Köhler, in Sachen des Wissens hingegen nähme er alle Resultate der Wissenschaft an. Dies rief Vogt in die Schranken. Er erwiderte in einer vernichtenden Broschüre: Köhlerglaube und Wissenschaft, 1855. Hierauf folgte Büchner's berühmtes Buch: Kraft und Stoff, welches rasch sieben bis acht Auflagen erlebte und eine Zeitlang das verrufenste Buch in Europa war. Kurz darauf kam Czolbe's: Neue Darstellung des Sensualismus, welche man das Système de la Nature des 19. Jahrhunderts nennen kann. Es ist hier nicht der Ort, alle Bücher und Broschüren, die über diesen Gegenstand erschienen, aufzuzählen, noch viel weniger, ihre Ansichten auseinanderzusetzen. Es genügt, die Thatsache des Conflicts zu bemerken, denn selbst die bedeutendsten Gegner des Materialismus, wie Wagner, Lotze und Fichte, hatten durchaus nichts dagegen, die Sache rein wissenschaftlich zu erörtern; und wenn sie der materialistischen Schule widersprachen, so geschah dies, weil sie einsahen, und ich glaube, darin haben sie Recht,

*) Deutsches Museum von Prutz. 1854. Nr. 47.

daß diese Schule keine befriedigende Lösung weder der kosmischen noch der psychischen Probleme geben konnte.

Die intellectuelle Gährung war wohlthätig. Die Materialisten nahmen für ihre Anstrengungen den Scholasticismus, der sich noch hinschleppte, auszurotten, welcher ein Hinderniß für die Wissenschaft und für die Ausarbeitung einer wahren Philosophie war, eine ausgebreitete Theilnahme in Anspruch und erlangten sie auch. Man zollte ihnen auch Beifall für ihren Widerstand gegen officielle Orthodoxie und Compromisse. Sie wiesen auf die Nichtigkeit ontologischer Systeme hin, und forderten die Menschen auf, ohne Scheu den Pfad objectiver Untersuchung zu betreten. Sie popularisirten manche Resultate der Wissenschaft. Es war ein großer Gewinn für die Mehrzahl selbst der Männer der positiven Wissenschaft und noch mehr der Philosophen zu erfahren, wie sie dies von Dubois-Reymond*) und Moleschott erfuhren, daß Kraft keine Wesenheit sei, welche den passiven Stoff beherrsche, sondern daß „Beide Abstractionen von Dingen wären, und jede die andre vervollständige, jede die andre voraussetze". Kraft ist die dynamische Seite des Stoffs, und Stoff die statische Seite der Kraft.

Aber während das Publicum, das die Metaphysik satt hatte, mit diesem Geiste sympathisirte und seinem revolutionären Feuer Beifall zollte, mußten vorsichtige und umsichtige Männer der Wissenschaft gegen eine so oberflächliche und vorschnelle Art und Weise, verwickelte Fragen zu lösen, und dabei die wesentlichen Schwierigkeiten unberührt zu lassen, ihre Einwendungen erheben. Sie fühlten, daß nur der erste Schritt gethan worden sei, um die metaphysischen Wesenheiten loszuwerden, und daß nicht viel Gewinn dabei herauskomme, wenn diese durch bloße Redensarten ersetzt würden.

Wissenschaftliche Geister werden häufig durch das Gefühl unerklärter Schwierigkeiten von der Annahme des Materialismus abgehalten, selbst wenn sie mit den Haupt-Absichten der Materialisten zufrieden sind. Wir brauchen nur eine durchgreifendere

*) Dubois-Reymond, Untersuchungen über thierische Elektricität, 1848. I, 38.

Anwendung der biologischen Methode, um darzuthun, daß der materialistische Gesichtspunkt ebenso unvollkommen ist, als der spiritualistische. Wenn die Hypothese eines Geistes bloß die Einführung einer irreführenden Redensart ist, welche vorgiebt, die Erscheinungen dadurch zu erklären, daß sie dieselben bei Namen nennt, so ist die Einführung der berüchtigten Formel: das Gehirn sei das Organ des Geistes, nicht minder unphilosophisch; wenn nicht eine klare Bestimmung hinzukommt, was ein Organ ist, oder was der vielumfassende Ausdruck: „Geist“ in sich schließt. Wenn: Geist der collective Name für eine große Gruppe von Functionen, der Empfindung, der Gemüthsbewegung, der Intelligenz und der Thätigkeit ist, so muß die Biologie es ganz verwerfen, daß diese Functionen ausschließlich dem Gehirn zugewiesen werden: und muß erklären, der Ausdruck: das Gehirn sei das Organ des Geistes sei ohngefähr so berechtigt, als wenn man das Herz das Organ des Lebens nennen wollte.

Wird das Gehirn bloß als einer der Factoren bei geistigen Manifestationen betrachtet, als der bedeutendste, das mag sein; dann verlangt die Biologie, daß der Mechanismus entfaltet, und daß die Gehirnprozesse, von denen Geistesthätigkeiten abhängen, in irgend einem so geordneten Zusammenhange dargelegt werden, als die Darlegung der Rolle, welche der Kanal der Eingeweide bei der Verdauung spielt; oder der Rolle, welche dem Knochen- und Muskelbau bei der Bewegung zukommt. Hat irgend wer dies gethan? Niemand hat es versucht. Der Materialismus ist mächtig, sofern er die Methoden der positiven Wissenschaft verlangt, und die altscholastische Denkweise für unser Zeitalter als ungeeignet betrachtet. Die Theilnahme, die er trotz seiner Beschränktheit hervorgerufen hat, ist ein Zeichen der Zeit; und wenn wir damit den augenscheinlichen Verfall aller metaphysischen Systeme und die ebenso augenscheinliche Ausdehnung der positiven Wissenschaft zusammenhalten, so können wir nicht dran zweifeln, daß auch in Deutschland die positive Philosophie in Kurzem vorherrschen werde, da sie ja doch das einzige System ist, welches alle Richtungen einschließen und eine homogene Lehre von der Welt, der Gesellschaft und dem Menschen darbieten kann.

Und nicht minder ermuthigend sind die Anzeichen in England. Ein Ueberdruß an der Metaphysik ist schon lange vorhanden gewesen — der allerdings nicht immer auf einer klaren Erkenntniß der Gründe beruhte, die ihn rechtfertigten, aber aufrecht erhalten wurde durch das wiederholte Mislingen der Metaphysik und durch die wachsenden Erfolge der positiven Wissenschaft. Ein bedauerlicher Grad von Unaufrichtigkeit und eine rastlose Bereitwilligkeit, jeden Compromiß zu ergreifen, der die beabsichtigte „Zusammenpassung“ der radical unverträglichen Lehren der Theologie und der Wissenschaft herbeiführen könnte, haben sich immer gezeigt und zeigen sich noch. Die Leute wünschen zu glauben und wünschen der Welt weis zu machen, daß sie glauben, Theologie und Wissenschaft wären beide wahr; unterdessen weigern sie sich standhaft, die Wissenschaft aufzugeben, und so wächst, wenn auch gar sehr auf Kosten der Consequenz, die Neigung zu einer vollständigen Annahme des positiven Gesichtspunkts ohne Widerrede. Die Metaphysik kommt nicht in Betracht. Weder das Wort noch der Inhalt findet Gnade. Ferrier's Institutes of Metaphysics, eins der merkwürdigsten Bücher unsrer Zeit, steht wie ein einsamer Obelisk in einer weiten Ebene. Es stehen nicht einmal Ecksteine darum herum. Der eine bedeutende Metaphysiker, der eine Schule gegründet hat, Sir William Hamilton verwarf entschieden alle Ansprüche der Ontologie, und widmete sich der Erklärung der Bedingungen der Erkenntniß. Sein Einfluß, den Mansel und Andre unterstützten, ist rein zerstörend gewesen. Wenn diese bedeutenden Schriftsteller die Ansicht des Positivismus nicht haben annehmen wollen, so haben sie mindestens seine spätere Annahme durch ihre Demonstration der Nichtigkeit metaphysischer Speculation vorbereitet.

Wenden wir uns nun von der Hamiltonschen Schule zu dem Denker, der den tiefsten und ausgebreitetsten Einfluß auf unsre Generation ausgeübt, zu Stuart Mill; so haben wir ein unverkennbares Beispiel der Neigung des englischen Denkens, alle theologischen und metaphysischen Erklärungen, weil sie nicht mehr mit der gegenwärtigen Wissenschaft harmoniren, bei Seite zu setzen, vor uns. Mill ist ein erklärter Anhänger der positiven

Philosophie; obgleich er sie keineswegs für vollkommen hält, noch geneigt ist, jede Folgerung, die Comte vorgetragen, gelten zu lassen, so hat er doch die Richtigkeit der leitenden Prinzipien anerkannt und in großem Maße zu ihrer Verbreitung beigetragen. Es ist charakteristisch für unsern Zustand, daß für die Masse der gebildeten Engländer seine Logik zu ihrem Unterricht in der Philosophie genügend gefunden wird. Grade weil es so rühmlich bekannt ist, brauche ich dieses Werk in dieser flüchtigen Skizze nicht weiter zu besprechen. Auch seine ausgezeichnete „Examination of the Philosophy of Sir William Hamilton" brauche ich nur zu erwähnen. Sie hat in mancher Hinsicht zur Erziehung unsrer Landsleute beizutragen. Die neue Auflage der Analysis of the human mind (Analyse des menschlichen Geistes) von seinem Vater mit vielen Anmerkungen von ihm selbst, Bain, Grote und Findlater vom Jahr 1869 hat der Psychologie einen wesentlichen Dienst geleistet. James Mill's klarer und durchdringender Verstand zeigt sich in diesem Werke äußerst vortheilhaft, während manche Mängel und Verirrungen der Analysis in den Anmerkungen berichtigt werden, wodurch das Buch ein guter Repräsentant der psychologischen Schule der Ideenassociation wird.

Ein andrer ausgezeichneter Denker der positiven Schule ist Professor Bain. Er hat sich auf Psychologie beschränkt, aber seine Schriften zeigen eine vollkommne Meisterschaft in der wissenschaftlichen Methode, und eine Vertrautheit mit allen Natur-Wissenschaften. In seinen Büchern: The Senses and the Intellect (Dritte Ausgabe 1865, die Sinne und der Geist) in the Emotions and the Will, (Dritte Ausgabe 1868, das Gemüth und der Wille) und in der Logic Inductive and Deductive, (1870) hat er Vieles benutzt, was über den Mechanismus der Nerven entdeckt worden ist, und es im Licht einer ruhigen psychologischen Analyse gedeutet. Seine Bücher sind reich an Belehrung und Andeutungen. Keiner hat glücklicher die Entwicklung des Geistes selbst in den ersten Erscheinungen der Empfindung gezeigt. In der Empfindung weist er den Keim der Unterscheidung und in der Unterscheidung den Keim des Erkennens nach; auch hat Niemand ein so stetiges Licht auf das Wesen willkürlicher Be-

wegungen und den physiologischen Proceß, von dem sie abhängen, verbreitet.

Es thut mir leid, daß ich mich auf diese Werke, die sicher einen Eindruck auf unsre Epoche zurücklassen werden, nicht weiter einlassen kann; aber ich darf wohl eine allgemeine Folgerung für meine jetzige Erörterung ziehn, und zwar diese: das einzige Fach der Untersuchung, welches zur alten Metaphysik gehörte, und noch jetzt Gnade findet, ist das der Psychologie; und in ihm sind die einzigen Forscher, die einen bedeutenden Anhang haben, positive Denker, nämlich Professor Bain und Herbert Spencer.

Der zuletzt genannte Schriftsteller ist Einer, der sich täglich einen weitern Einfluß erringt. Trotz der offen eingestandnen tödtlichen Feindschaft seiner Prinzipien mit denen der Theologie und Metaphysik, müssen selbst Gegner die Kraft und Klarheit seines Geistes und die Ausbreitung und Tiefe seiner wissenschaftlichen Kenntnisse anerkennen. Es ist zweifelhaft, ob je ein Denker von schönern Anlagen unter unserm Volke aufgetreten ist; jedoch die Zukunft allein kann über die Stellung entscheiden, die er in der Geschichte einzunehmen hat. Jetzt ist er uns noch zu nahe, um eine sichere Auffassung zu ermöglichen; außerdem müßte zu diesem Zwecke sein System in ganzer Vollständigkeit uns vorliegen, während nur zwei Theile: First Principles (1862) und The Principles of Biology (1864—67) und der erste Band der Principles of Psychology bis jetzt erschienen sind.*) Er allein von allen brittischen Denkern hat ein System der Philosophie organisirt. Wenn wir sehen, daß er die positive Methode annimmt, ganz vom positiven Geiste erfüllt ist, und sein System lediglich aus den positiven Wissenschaften aufbaut, so können wir nicht umhin zu fragen, wie er sich zur positiven Philosophie verhält: und dies um so mehr, weil Spencer verschiedentlich seine Abweichung von Comte's Ansichten ausgesprochen hat. Manchmal hat er allerdings den Grad der Abweichung nur übertrieben bei

---

*) Spencer's übrige Werke sind: Social Statics, 1851, Zwei Bände Essays; ein kleiner Band über Education, und eine Broschüre über The Classification of the Sciences.

der Vertheidigung seiner unzweifelhaften Originalität, wobei er dann einen Widerspruch zu erheben scheint, welcher nicht existirt. Selbst wenn ich glaubte, daß Spencer immer Recht habe, wo er mit Comte in Opposition tritt (und ich bin weit entfernt, dies zu denken) so würde ich ihn dennoch als einen mächtigen Verbündeten der positiven Philosophie in Anspruch nehmen, die als Product der ganzen Geschichte etwas viel Größres als Comte ist. Diese Philosophie wird viele und bedeutende Veränderungen erfahren. Die ganze Richtung der molecularen Physik, wie sie jetzt getrieben wird, muß schließlich schon solche Veränderungen einführen. Spencer kann im Einzelnen wichtige Veränderungen geltend machen, aber er wird dennoch die positive Philosophie als Ganzes ebenso wenig stören, wie Schwann durch seine Zellentheorie oder Dubois-Reymond durch seine Entdeckung der Muskelströme das Ganze der Biologie gestört hat. Comte war der erste, der diese Philosophie schuf, wie Bichât die Biologie. Spätere können allmälig manche von den vorläufigen Ideen, aus denen diese Schöpfungen gebildet wurden, beseitigen; aber die Methode und den ganzen Bau werden sie unverändert lassen müssen.

Spencer ist unverkennbar ein positiver Philosoph, wenn er sich auch noch so sehr dagegen wehrt, für einen Schüler von Comte zu gelten. Was er im Sinn hat, ist das Ziel der positiven Philosophie, nämlich alle die höchsten Allgemeinheiten der Wissenschaft durch die Anwendung der positiven Methode in eine harmonische Doctrin zu organisiren; und Theologie und Metaphysik vollkommen zu entthronen. Den besondern Charakter, den er ihr dadurch aufdrückt, daß er das Gesetz der Entwicklung im Detail vollständig durcharbeitet, ein Gesetz, von welchem Schelling sagte, es wäre die eigenthümliche Schöpfung des modernen Denkens, und welches die Deutschen mit großem Erfolge fast nach allen Richtungen hin ausgeführt haben, giebt ihm einen wirklichen Anspruch auf unsre Bewunderung; aber die positive Philosophie wird alle seine Entdeckungen in sich aufnehmen, wie sie es mit allen künftigen Entdeckungen halten wird, die nach ihrer Methode und in ihrem Geiste gemacht werden; wobei sie gewisse apriorische und teleologische Tendenzen, die er bisweilen an den

Tag legt, zu verwerfen und seine Verirrungen bei Seite zu setzen hat, wie sie es mit den Verirrungen Comte's und jedes andern Forschers thut.

Nehme ich zu viel für die positive Philosophie in Anspruch, indem ich ihr Alles vindicire, was die Zukunft hervorbringen mag? Diesen Anspruch für Comte zu machen, würde in der That keinen Sinn haben; ihn aber für die Philosophie zu erheben, welche Comte das unsterbliche Verdienst hat, aus den Schöpfungen der ganzen Vergangenheit herausgeschält zu haben, heißt nur, ihn für die Menschheit erheben. —

zu sein, zu verwerfen, und seine Bestrebungen bei Seite zu setzen, wie sie es mit den Bestrebungen Goethe's und jedes andern Denkers thut.

Nehme ich zu viel für die positive Philosophie in Anspruch, wenn ich ihr Alles zuschreibe, was die Zukunft hervorbringen mag? Diesen Anspruch für Comte zu machen, würde in der That keinen Sinn haben; ihn aber für die Philosophie zu erheben, welche Comte das unsterbliche Verdienst hat, aus den Bestrebungen der ganzen Vergangenheit herausgebildet zu haben, heißt nur, ihn für die Menschheit erheben.

chwaighofer

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Lewes, George Henry,

Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte

Bd.: 2

Berlin 1876

Ph.u. 307 w-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11337332-0